ESCUELA DE REBELDES

CÓMO UN GRUPO DE ESPÍRITUS LIBRES REVOLUCIONÓ LAS IDEAS DE RAZA, SEXO Y GÉNERO

CHARLES KING

13

La historia de un grupo audaz e inconformista que desmontó los mecanismos del racismo.

A inicios del siglo XX las tesis eugenésicas, que defendían la superioridad del hombre blanco, alcanzaban su cénit. El mundo se fragmentaba, un nuevo modelo imperialista entraba en acción y la antropología cultural, una ciencia aún desconocida pero en auge, auspiciaba la división colonizadora.

Fue entonces cuando Franz Boas y su círculo de estudiantes, esencialmente mujeres —entre ellas las brillantes Margaret Mead, Ruth Benedict, Ella Deloria y Zora Neale Hurston—, se rebelaron contra el canon imperante, aportaron una base sólida a lo que hoy llamamos «relativismo cultural» y dieron lugar a la antropología moderna. Desde el terreno académico y aplicando el método científico, demostraron que ninguna civilización es superior a otra y que, independientemente de las diferencias en el color de la piel, los hábitos sexuales o las costumbres, la humanidad es una e indivisible.

Escuela de rebeldes recorre las vidas de estos hombres y mujeres pioneros, repletas de escándalos, romances, rivalidades y tragedias. En sus viajes —al círculo polar ártico, a las reservas americanas de las grandes llanuras, al Pacífico Sur o al Caribe#— documentaron enfoques radicalmente diferentes sobre el amor, la crianza, la familia y la relación entre hombres y mujeres. Armados de pruebas, aportaron una llave maestra para entender el mundo y la humanidad. Juntos estuvieron «en la primera línea de la batalla moral más importante de nuestro tiempo», y resultaron vencedores.

Charles King

Escuela de rebeldes

Cómo un grupo de espíritus libres revolucionó las ideas de raza, sexo y género

Título original: *The Reinvention of Humanity (Allen Lane, UK); Gods of the Upper Air (Doubleday, USA)*
Charles King, 2019
Traducción: Mariano Peyrou Tubert, 2023

Imagen de portada: Margaret Mead (izq.) y Fa'amotu Ufuti, Samoa Americana, c.1925, Margaret Mead Papers, Biblioteca del Congreso. Detalle floral de Marianne North, cortesía de The Board and Trustees of the Royal Botanic Gardens, Kew

–

Revisión: 1.0
07/02/2023

Para Maggie
¿Para quién si no?

No digo que mis conclusiones sobre ninguna cuestión tengan una validez universal, pero yo he vivido de muchas maneras, he disfrutado y he sufrido, y a mí me parecen válidas […]. He caminado debajo de la lluvia con una corona de nubes sobre mi cabeza y zigzagueantes relámpagos metiéndose entre mis dedos. Los dioses del aire superior han descubierto sus rostros ante mis ojos.

ZORA NEALE HURSTON, antropóloga, 1942

Una nueva verdad científica no triunfa porque convence a sus oponentes y les hace ver la luz, sino porque sus oponentes acaban muriendo y aparece una nueva generación que está familiarizada con ella.

MAX PLANCK, físico, 1948

1
LEJOS

El último día de agosto de 1925, un barco de vapor de tres puentes llamado Sonoma, que se hallaba a medio camino en su trayecto habitual entre San Francisco y Sídney, llegó a un puerto formado por un volcán extinto. La isla de Tutuila había sido arrasada por la sequía, pero en las laderas de las colinas seguía creciendo una exuberante maraña de aguacates y jengibre en flor. Unos negros peñascos se cernían sobre la playa de arena blanca. Tras una línea de esbeltas palmeras se veía un grupo de casas sin paredes con techos de paja, en el estilo arquitectónico característico de las islas del Pacífico conocidas como la Samoa Americana.

A bordo del Sonoma viajaba una joven de veintitrés años procedente de Pensilvania, delgada pero musculosa, que no sabía nadar, propensa a padecer conjuntivitis, con un tobillo roto y una dolencia crónica que a veces le impedía utilizar el brazo derecho. Dejaba atrás a un marido en Nueva York y a un novio en Chicago, y se había pasado todo el viaje transcontinental en tren en brazos de una mujer. En su viejo baúl[1] llevaba unos cuadernos como los que empleaban los reporteros, una máquina de escribir, vestidos de noche y una fotografía de un hombre mayor y despeinado al que ella llamaba «papá Franz», y que tenía el rostro marcado por unos cortes de sable y macilento a causa de los daños que una chapucera operación quirúrgica había producido en los nervios de la zona. Él era el motivo por el cual Margaret Mead había emprendido su viaje.

Mead había escrito hacía poco su tesis doctoral bajo su dirección. Era una de las primeras alumnas mujeres que habían terminado los exigentes cursos que se impartían en el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia. Hasta entonces, sus análisis se habían basado más en materiales que encontraba en la biblioteca que en la vida real. Pero papá Franz —como era conocido el profesor Franz Boas entre sus estudiantes— la había instado a hacer trabajo de campo, a encontrar algún lugar en el que pudiera dejar huella como antropóloga. Con la planificación adecuada y algo de suerte, sus investigaciones podrían convertirse en «el primer intento serio de comprender la actitud mental de un grupo en una sociedad primitiva»,[2] le escribiría él unos meses más tarde. «Creo que su éxito supondrá el comienzo de una nueva era en lo que respecta a la investigación metodológica de las tribus nativas».

Ahora, mirando por encima de la barandilla del barco, se le cayó el alma a los pies.

El puerto estaba lleno de cruceros grisáceos, destructores y buques auxiliares. El petróleo pintaba un arco iris en la superficie del agua. La Samoa Americana y su puerto de Tutuila —Pago Pago— se hallaban bajo el control de Estados Unidos desde la década de 1890. Solo tres años antes de la llegada de Mead, la Marina había desplazado la mayoría de sus navíos del Atlántico al Pacífico, una reorientación estratégica que daba cuenta de los crecientes intereses norteamericanos en Asia. Las islas pronto se convirtieron en una estación de carbón y un taller de reparaciones para la reorganizada flota, que, casualmente, llegaba a Pago Pago justo el mismo día que Mead. Era el mayor despliegue naval que había tenido lugar desde que Theodore Roosevelt había enviado la Gran Flota Blanca a dar la vuelta al mundo como muestra del poderío naval estadounidense.

Los aviones tronaban en el cielo. Debajo, una docena de Fords echaban chispas en una estrecha calle de cemento. En el *malae*, la plaza pública situada en el centro de Pago Pago, los samoanos habían montado un improvisado mercadillo de cuencos de madera, collares de cuentas, cestos, faldas de hierba y canoas de juguete. Las familias se diseminaban por el parque, disfrutando de un almuerzo

temprano. «Siempre hay una banda de un barco tocando *ragtime*»,[3] se quejó Mead. Así no había manera de estudiar a las tribus primitivas. Prometió marcharse lo más lejos posible de Pago Pago.

El tema de su investigación era una propuesta de papá Franz. ¿Era la transición de la infancia a la adultez, en la que cualquier joven se rebelaba contra sus aburridos padres, producto de un cambio puramente biológico, el comienzo de la pubertad? ¿O la adolescencia *existía* simplemente porque una sociedad particular había decidido considerarla así? Para descubrirlo, Mead se pasó los meses siguientes cruzando montañas a pie, recorriendo aldeas remotas, recogiendo historias de los niños y adolescentes locales e interrogando a los adultos sobre sus experiencias más íntimas relacionadas con el amor y el sexo.

No tardó demasiado tiempo en llegar a la conclusión de que en Samoa había pocos adolescentes rebeldes. Y eso se debía en gran medida a que había pocas cosas contra las que rebelarse. Las normas en relación con el sexo no eran nada rígidas. La virginidad se celebraba en un nivel teórico, pero en la práctica no tenía demasiado valor. La fidelidad en las relaciones de pareja era algo desconocido. La forma de relacionarse de los samoanos, informó Mead, no era primitiva y retrógrada, sino más bien intensamente moderna. Los samoanos ya se sentían cómodos con muchos de los valores de la generación de la antropóloga: la juventud estadounidense de los años veinte que iba a fiestas y se enrollaba, que bebía ginebra de contrabando y bailaba el charlestón. El objetivo de Mead se convirtió en averiguar cómo hacían los samoanos para evitar los portazos, la delincuencia juvenil y el miedo al hundimiento de la civilización que obsesionaba a los medios de comunicación en su país. ¿Cómo podía haber adolescentes que carecieran de la típica angustia norteamericana?

¿O no era así? «Y, ay, no sabes lo harta que estoy de hablar de sexo, sexo, sexo»,[4] le escribió a su mejor amiga, Ruth Benedict, cuando llevaba unos meses en Samoa. Había llenado cuadernos enteros, había escrito abundantes fichas y había mecanografiado toneladas de informes de campo, que después enviaba en una canoa

que atravesaba las olas rompientes e iba hasta más allá del arrecife, donde estaba el barco del correo. Mead se quedaba contemplando con un nudo en el estómago, temerosa de que aquella frágil embarcación volcara y se destruyera la única razón que tenía para estar al otro lado del mundo o, ya puestos, el único indicio que tenía de algo que vagamente podría llamarse «una carrera». «Tengo un montón de datos bonitos y reveladores»,[5] escribió, con un sarcasmo que flotaba en la página, pero en realidad dudaba de que toda esa información supusiera algo significativo. «Me siento una absoluta desequilibrada cuando me doy cuenta de a qué dedico el tiempo y las cosas que pienso […]. Cuando vuelva a casa, voy a trabajar de taquillera en el metro».[6]

Ella no podía saberlo en ese momento, pero allí, entre los banquetes de bienvenida y la pesca en los arrecifes, en las tardes húmedas y frente a los vientos huracanados de una tormenta tropical, Mead estaba en el centro de una revolución. Había comenzado con un conjunto de preguntas complejas e irritantes surgidas en el seno de la filosofía, la religión y las ciencias sociales: ¿Cuáles son las divisiones naturales de la sociedad humana? ¿Es universal la moralidad? ¿Cómo deberíamos tratar a la gente cuyas creencias y costumbres son distintas de las nuestras? Terminaría con una reconsideración radical de lo que implica ser animales sociales y con la renuncia a la cómoda confianza en la superioridad de nuestra civilización. Lo que estaba en juego eran las consecuencias de un descubrimiento asombroso: que nuestros antepasados remotos, en algún momento de su evolución, inventaron una cosa que llamamos «cultura».

Este libro trata de mujeres y hombres que se hallaron en la primera línea de la batalla moral más importante de nuestro tiempo: la lucha por demostrar que, pese a las diferencias de color de piel, de género, de capacidades o de costumbres, la humanidad es una única cosa indivisible. Cuenta la historia de unos globalistas en una época de nacionalismo y división social, y los orígenes de un enfoque que en

la actualidad consideramos moderno y abierto de miras. Es una prehistoria de los trascendentales cambios que han tenido lugar en la sociedad durante los últimos cien años, desde el sufragio femenino y el movimiento por los derechos civiles hasta la revolución sexual y el matrimonio homosexual, así como de las fuerzas que empujan en la dirección contraria, hacia el chovinismo y la intolerancia.

Pero este no es libro sobre política, ética o teología. No es una lección de tolerancia. Es una historia centrada en la ciencia y los científicos.

Hace poco más de un siglo, cualquier persona instruida sabía que el mundo funcionaba de un modo bastante evidente. Los seres humanos eran individuos, pero cada uno era también representativo de una tipología específica, que a su vez era un resumen de un conjunto de características raciales, nacionales y sexuales. Cada tipo estaba predestinado a ser más o menos inteligente, vago, obediente o beligerante. La política era cosa de hombres, mientras que las mujeres, si es que eran aceptadas en la vida pública, se consideraban más productivas cuando se encargaban de organizaciones benéficas, de labores de evangelización o de la instrucción de la infancia. Los inmigrantes tendían a diluir el vigor natural de los países y a engendrar posturas políticas radicales. Los animales merecían que se los tratara con amabilidad, y los pueblos atrasados, que estaban unos escalones por encima de los animales, merecían nuestra ayuda, pero no nuestro respeto. Los criminales tenían una predisposición innata a actuar fuera de la ley, pero era posible reformarlos. Las safistas y los sodomitas escogían su depravación, pero probablemente fuesen incorregibles. Era una época de grandes mejoras, una época que había dejado de justificar la esclavitud, que había comenzado a deshacerse de las restricciones de clase y que, con el tiempo, acabaría con los imperios. Pero a quienes evocaban los defectos de la humanidad —individuos calificados como ciegos, sordos y mudos, lisiados, idiotas, imbéciles, locos y mongoloides— era mejor confinarlos detrás de un muro para que vivieran allí una vida tranquila.

La experiencia confirmaba estas verdades naturales. Ningún país

soberano permitía que las mujeres votaran ni que ocuparan cargos públicos de ámbito nacional. En Estados Unidos, el censo dividía a la sociedad entre tipos raciales muy claros y excluyentes, entre los que estaban los blancos, los negros, los chinos y los indios americanos. El censo de 1890 incluyó los términos «mulato», «cuarterón» y «octavón» para distinguir entre los distintos tonos de la gente de color. La categoría de uno era tan evidente que no dependía de lo que *uno* dijese que era, sino de lo que dijese *otra persona*, el encuestador del censo (que, por lo general, era un hombre blanco).

Si entrabas en cualquier librería, de París a Londres o Washington, podías encontrar doctos volúmenes que coincidían en todos estos puntos. La primera edición completa de la *Enciclopedia Británica*, concluida en 1911, definía «raza» como un grupo de individuos «descendientes de un antepasado común», lo cual implicaba que los blancos y los negros, por ejemplo, tenían linajes completamente distintos entre ellos, si nos remontábamos hacia atrás a lo largo de la evolución. La *civilización* se definía como el periodo transcurrido desde que «las razas más desarrolladas de hombres emplean sistemas de escritura». La primera versión del siglo del *Oxford English Dictionary*, una concisa edición también publicada en 1911, no incluía los términos «racismo», «colonialismo» ni «homosexualidad».

Según la concepción habitual de la sociedad humana, las diferencias de creencias y costumbres tenían que ver con el nivel de desarrollo y con la desviación de lo normal. Había una línea más o menos recta que iba desde las sociedades primitivas hasta las avanzadas. En la ciudad de Nueva York, uno podía desandar el camino de esta odisea simplemente cruzando de un lado de Central Park al otro. Las exposiciones de objetos creados por los africanos, los habitantes de las islas del Pacífico y los nativos americanos se organizaban (como sigue sucediendo en la actualidad) bajo el mismo techo que los dioramas de alces y los osos pardos embalsamados en el Museo de Historia Natural. Solo había que cruzar el parque y entrar en el Metropolitan Museum of Art para descubrir cuáles eran

las verdaderas mejoras. La sociedad contemporánea seguía teniendo defectos: los pobres, los pervertidos sexuales, los débiles mentales, las mujeres demasiado ambiciosas. Pero esto no eran más que muestras del trabajo que todavía faltaba por hacer para perfeccionar una civilización ya muy avanzada.

La idea de que existía una jerarquía natural de los tipos humanos lo empapaba todo: los currículos escolares y universitarios, las sentencias judiciales y las estrategias de vigilancia policial, las políticas sanitarias y la cultura popular, el trabajo de la Oficina de Asuntos Indígenas y los administradores coloniales estadounidenses en las Filipinas, al igual que el de sus homólogos británicos, franceses, alemanes y procedentes de muchos otros imperios, países y territorios. Los pobres eran pobres a causa de su propia incompetencia. La naturaleza prefería al robusto colonizador antes que al ignorante nativo. Las diferencias relativas al aspecto físico, las costumbres y el idioma eran reflejos de una alteridad innata y mucho más profunda. También los progresistas aceptaban estas ideas, añadiendo solo que era posible, si se contaba con suficientes misioneros, profesores y médicos, erradicar ciertas prácticas primitivas y antinaturales y reemplazarlas por otras más ilustradas. Por eso el principal periódico norteamericano sobre política mundial y relaciones internacionales, publicado desde 1922 y ahora el influyente *Foreign Affairs*, se llamaba originalmente *Journal of Race Development* [Diario del Desarrollo Racial]. Las razas primitivas eran aquellas que todavía no disfrutaban de los beneficios de la poderosa cristiandad, de los inodoros y de la Ford Motor Company.

Con respecto a todas estas cosas, sin embargo, comenzamos a cambiar de idea en ese momento.

Conceptos como los de raza, identidad étnica, nacionalidad, género, sexualidad y discapacidad siguen siendo algunas de las categorías más básicas que empleamos para comprender el mundo social. Preguntamos sobre algunos de ellos en las solicitudes de empleo. Cuantificamos otros por medio de los cuestionarios del censo. Hablamos sobre todos ellos —de un modo incesante, en Estados Unidos en el siglo XXI— en las carreras de humanidades y

en las redes sociales. Pero lo que estos conceptos designan no es lo mismo que designaban en el pasado.

En el censo del año 2000, los estadounidenses por primera vez pudieron dar respuestas múltiples a preguntas relacionadas con su identidad racial o étnica. La Solicitud Común, el formulario empleado por los estudiantes para solicitar su ingreso a más de seiscientas universidades norteamericanas, exigía que el sexo de los aspirantes coincidiera con la descripción legal que figuraba en su partida de nacimiento, pero ahora permite explicar cómo se siente cada cual o cómo representa ese dato. En 2015, los jueces del Tribunal Supremo de Estados Unidos dictaminaron por mayoría que la protección federal de la institución del matrimonio no requería que una pareja consistiera en dos personas con cromosomas masculinos y femeninos. En las escuelas, los edificios públicos, las universidades y los entornos laborales, algunas cosas que hasta hace no mucho se consideraban defectos —desde la sordera hasta el uso de una silla de ruedas o tener un estilo particular de aprender— se tratan ahora como diferencias que deberían admitirse, ante todo para asegurarnos de que no haya ninguna idea, capacidad o talento que pase inadvertido por culpa de una mera onda sonora o de una escalera.

Por lo general, relatamos estos cambios considerándolos una expansión o una contracción de nuestro universo moral. En Estados Unidos, la izquierda tiende a trazar una línea larga y necesaria que parte del desmantelamiento del autoritarismo racial en la época de las llamadas «leyes Jim Crow» (segregacionistas), pasa por los disturbios de Stonewall y por la Ley para Estadounidenses con Discapacidades y llega hasta la primera gran candidata mujer a la presidencia del país. Se trata de un relato de progreso, en el que se da cuenta de la ampliación de los derechos que aparecían recogidos en los documentos fundacionales de la nación. Según la derecha, algunos de estos cambios constriñen la capacidad de las comunidades para decidir sobre sus propias costumbres sociales. Una nueva forma de intolerancia sancionada por el Estado, protegida en espacios seguros y vigilada por una policía del lenguaje

que opera en todas partes, desde las escuelas públicas hasta los entornos laborales, insiste en que todos deberíamos estar de acuerdo con respecto a lo que constituyen el matrimonio, una buena broma o una sociedad próspera. Este otro relato habla de extralimitaciones y conductas poco razonables, de un Estado arrogante que invade el espacio del discurso, el pensamiento y los valores individuales. En otros países se está produciendo un combate similar: entre la celebración de ciertas diferencias y la preservación de los valores tradicionales y venerables de las generaciones pasadas.

Sin embargo, hubo un cambio mucho más importante que se produjo antes de que surgieran estos debates. Fue resultado de una serie de descubrimientos hechos por una reducida pandilla de investigadores contestatarios a los que Franz Boas llamaba modestamente «nuestro pequeño grupo».[7] El análisis real, basado en pruebas empíricas, creían, acabaría con uno de los principios más profundamente arraigados en la modernidad: que la ciencia puede decirnos qué individuos y grupos son, por naturaleza, más inteligentes, capaces, honrados y adecuados para gobernar. Su respuesta fue que la ciencia señalaba en la dirección exactamente opuesta, hacia una teoría de la humanidad que abarca las muy diversas maneras de vivir que hemos ideado los seres humanos. Las categorías sociales en las que solemos dividirnos, incluyendo etiquetas como las de la raza y el género, son esencialmente artificiales; son producto del artificio humano, y solo existen en los marcos conceptuales y los hábitos inconscientes de una sociedad dada. Somos animales culturales, sostenían, y estamos limitados por reglas creadas por nosotros mismos, aunque estas reglas sean con frecuencia invisibles o se den por sentadas en las sociedades que las elaboran.

Si merece la pena conocer la historia del círculo de Boas no es porque sus miembros fueran los únicos que alguna vez cuestionaron antiguos malentendidos. La unidad de la especie humana es una idea que aparece en las religiones, los sistemas de valores, el arte y la literatura de todo el mundo. Pero si Boas y sus alumnos fueron especialmente hábiles para captar la distancia que existe entre lo que

es real y lo que decimos que es real, es porque estaban viviendo y metidos en un caso práctico. Los Estados Unidos de la primera mitad del siglo XX proclamaban que su origen era una serie de valores ilustrados, pero había perfeccionado un enorme sistema de privación de derechos por motivos raciales. Sus habitantes se consideraban especialmente dotados como nación, pero insistían en la validez universal de su idea de lo que es una buena sociedad. Sus gobiernos se esforzaban por mantener al margen a ciertos tipos de extranjeros mientras destinaban una riqueza y una potencia militar sin precedentes a modificar los países de donde estos procedían. La perspectiva científica del círculo de Boas nació en un momento y en un lugar que parecían necesitarla con urgencia.

Se llamaban a sí mismos «antropólogos culturales» —un término inventado por ellos— y bautizaron su vivificante teoría con el nombre de «relatividad cultural», aunque ahora suele llamarse «relativismo cultural». Durante casi un siglo, sus oponentes los han acusado de todo tipo de cosas, desde justificar la inmoralidad hasta socavar los fundamentos de la civilización. En la actualidad, el relativismo cultural suele contarse entre los enemigos de la tradición y la buena conducta, junto con otros términos como «posmodernidad» y «multiculturalismo». La obra del círculo de Boas aparece como una cosa horrible o un objeto de mofa en los medios de comunicación conservadores y en las páginas web de la extrema derecha, además de en listas del estilo de «Diez libros que jodieron el mundo». ¿Cómo podemos distinguir el bien y el mal, se preguntan sus detractores, si todo es relativo según el momento, el lugar y el contexto en el que tratamos de juzgarlos?

La creencia de que nuestras costumbres son las únicas morales y de sentido común tiene un atractivo muy poderoso, especialmente cuando se expresa por medio del lenguaje de la ciencia, la racionalidad, la religión o la tradición. Todas las sociedades están predispuestas a ver las características propias como logros y las ajenas como defectos. Pero el mensaje básico del círculo de Boas fue que, para vivir en el mundo de una manera inteligente, deberíamos contemplar las vidas de los demás a través de una lente empática.

Tendríamos que suspender nuestro juicio sobre otras maneras de considerar la realidad social hasta que realmente las entendiéramos, y al mismo tiempo deberíamos contemplar nuestra propia sociedad con el mismo desapasionamiento y el mismo escepticismo con que estudiamos las sociedades remotas.

La cultura, tal como la entendían Boas y sus discípulos, es la principal fuente de lo que pensamos que constituye el sentido común. Define lo que es evidente o está más allá de toda duda. Nos dice cómo criar a los hijos, cómo escoger un líder, cómo encontrar cosas buenas para comer, cómo casarnos adecuadamente. A lo largo del tiempo, estas cosas cambian, a veces despacio, a veces con rapidez. En cualquier caso, en el ámbito de lo social, la realidad es, ante todo, una creación en cierta medida humana.

Las consecuencias de la idea de que lo que consideramos la verdad es algo construido y acordado por nosotros mismos fueron muy profundas. Socavó la creencia en que el desarrollo social es lineal y va desde las sociedades supuestamente primitivas hasta las consideradas civilizadas. Cuestionó algunas de las piedras angulares del orden político y social, desde la creencia en la obvia existencia de las razas hasta la convicción de que el género y el sexo sencillamente son la misma cosa. El concepto de raza, según Boas, debería considerarse una realidad social, no una realidad biológica; no se trata de algo distinto de otras líneas divisorias profundamente arraigadas pero creadas por los seres humanos, como las que marcan la pertenencia a castas, tribus y sectas, que encontramos en sociedades de todo el mundo. También en el ámbito del sexo las vidas de las mujeres y los hombres están determinadas por ideas flexibles relacionadas con el género, la atracción y el erotismo que varían de un lugar a otro, y no por una sexualidad fija y excluyente. La valoración de la pureza —una raza inmaculada, un cuerpo casto, una nación que surgió completamente formada en una tierra ancestral— debería sustituirse por el punto de vista, corroborado por medio de la observación, de que lo natural es la mezcla.

Con el tiempo, estos cambios conformarían la manera en que los sociólogos entienden la integración o la exclusión de los

inmigrantes; en que los responsables de la sanidad pública piensan sobre las enfermedades endémicas, de la diabetes a la drogadicción; en que la policía y los criminólogos buscan las causas profundas de los delitos; y cómo los economistas explican los actos aparentemente irracionales de los consumidores y los vendedores. La creencia en la normalidad de las identidades raciales mixtas, en que el género no es una categoría binaria, en la absoluta variedad de la sexualidad humana, en el hecho de que las normas sociales tiñen nuestra percepción de qué está bien y qué está mal… todo esto tuvo que imaginarse y, en cierto modo, *demostrarse* antes de que empezara a incorporarse a las leyes, al gobierno y a las políticas públicas. Cuando entramos en un museo o rellenamos un formulario del censo, o cuando nuestros hijos reciben clases de educación sexual o sobre los problemas derivados del consumo de drogas, los efectos de esta revolución intelectual están sobre la mesa. Si en la actualidad no tiene nada de especial que una pareja de homosexuales se despida con un beso en una estación de tren, que un estudiante universitario lea el *Bhagavad Gita* en una asignatura dedicada a las obras maestras de la literatura, que el racismo se rechace por ser algo moralmente corrupto y evidentemente estúpido y que cualquiera, sea cual sea su identidad de género, pueda aspirar a cualquier puesto de trabajo; si todas estas cosas no son innovaciones ni aspiraciones, sino la manera común y corriente de organizar nuestra sociedad, debemos agradecérselo a las ideas que defendía el círculo de Boas.

Con su pelo revuelto y su fuerte acento alemán, papá Franz era la imagen misma de un científico loco. En la década de 1930 recibió la distinción de aparecer en la portada de la revista *Time*, fotografiado, como de costumbre, desde la derecha, para ocultar el caído lado izquierdo de su cara. En esa época, algunos personajes públicos como Franklin D. Roosevelt y Orson Welles lo felicitaban por su cumpleaños. Tras el ascenso al poder de Adolf Hitler en Alemania, los libros de Boas estuvieron entre los primeros que los fanáticos nazis arrojaron al fuego, junto a los de Einstein, Freud y Lenin.

Cuando falleció, en 1942, el *New York Times* publicó una nota especial lamentando su pérdida. Ahora les correspondía a sus antiguos discípulos, escribía el *Times*, continuar «el trabajo de iluminación en el que fue un audaz pionero».[8]

Ellos lo hicieron y se convirtieron en estrellas intelectuales del siglo XX, o no llegaron a serlo porque no vivieron lo suficiente: Mead, la investigadora de campo sin pelos en la lengua, una de las científicas sociales más relevantes de Estados Unidos; Ruth Benedict, la principal ayudante de Boas y el amor de la vida de Mead, cuyas investigaciones para el Gobierno norteamericano ayudaron a moldear el futuro de Japón tras la Segunda Guerra Mundial; Ella Cara Deloria, que preservó las tradiciones de los indios de las llanuras pero pasó la mayor parte de su vida en la pobreza y el anonimato; Zora Neale Hurston, la preeminente contestataria del Renacimiento de Harlem, cuyos estudios etnográficos, llevados a cabo bajo la dirección de Boas, inspiraron su novela *Sus ojos miraban a Dios*, hoy convertida en un clásico; y algunos otros profesores e investigadores que fundaron algunos de los principales departamentos de Antropología del mundo en universidades como la de Yale, la de Chicago o la de Berkeley.

Eran científicos y pensadores apasionados por el reto que suponía comprender a otros seres humanos. La más profunda de las ciencias humanas, pensaban, no era la que nos enseñaba lo que estaba arraigado y resultaba inalterable en la naturaleza humana, sino la que revelaba la enorme variación de las distintas sociedades: el inmenso y diverso vocabulario del decoro, las costumbres, la moral y la rectitud. Nuestras tradiciones más preciadas, insistían, son solo una pequeña muestra de las muchas formas que los seres humanos han ideado para resolver problemas básicos, desde cómo organizar la sociedad hasta cómo señalar el paso de la infancia a la adultez. Al igual que la cura para una enfermedad mortal podría hallarse en una planta desconocida que crece en una jungla remota, la solución a los problemas sociales podría descubrirse en la manera en que otros pueblos han abordado ciertos retos que son comunes a toda la humanidad. Y emprender esta tarea es urgente: a medida que

los países cambian y el mundo está más interconectado, el catálogo de soluciones a dichos problemas va menguando inevitablemente.

Además, al viajar lejos, uno aprende algo muy profundo sobre su lugar de procedencia: que no tendría por qué ser como es. Ruth Benedict se refirió a esto como la «iluminación que procede de concebir maneras muy distintas de hacer frente a problemas invariables».[9] Ese era el núcleo del trabajo cotidiano que Boas instaba a hacer a sus alumnos (los viajes al extranjero, las visitas a museos y los artículos técnicos sobre las lenguas nativas y las costumbres sexuales): mostrar que no somos la primera cultura en la que la gente se casa, cría a sus hijos, lamenta la pérdida de un progenitor o decide quién establece las reglas.

Boas y sus discípulos no eran escépticos con respecto a la existencia de una verdad y a nuestra posibilidad de conocer la realidad. Creían que el método científico —la asunción de que nuestras conclusiones son provisionales y susceptibles de ser modificadas por medio de nuevos datos— era, de hecho, uno de los mayores avances de la historia de la humanidad. Había alterado nuestro conocimiento del mundo natural y, en su opinión, podía revolucionar también nuestra concepción del mundo social.

Una ciencia que se ocupara de la sociedad tenía que funcionar como una especie de operación de salvamento, creían. Hemos llegado a ser lo que somos por medio de un monumental esfuerzo por olvidar: cómo llamar a esta clase de árbol, cuándo plantar esta semilla, cómo prefieren los dioses que nos dirijamos a ellos. Puede que veneremos a nuestros antepasados, pero ninguno de nosotros los reconocería. Para comprender la sociedad humana, pasada y presente, hay que luchar contra el olvido. Hace falta recoger el tesoro de las distintas culturas humanas antes de que la gente se olvide —o, peor aún, recuerde incorrectamente— los detalles acerca de quiénes fueron alguna vez.

Las antiguas formas de hacer las cosas han ido desapareciendo. Las nuestras también se desvanecerán algún día. Nuestros tataranietos se preguntarán cómo pudimos creer lo que creemos y comportarnos como nos comportamos. Se sorprenderán ante

nuestra ignorancia y criticarán nuestros juicios morales. Por eso la palabra «cultura» solo tiene sentido en plural, un empleo del término popularizado por Boas. Van Gogh y Dostoievski son parte de una cultura, pero también lo son los tatuajes faciales, la construcción de canoas y el sistema que establece quién es pariente de quién.

«La buena educación, la humildad, los modales [y] la adecuación a unos valores éticos determinados son universales —escribió Boas en una ocasión—, pero en qué consisten la buena educación, la humildad, los modales y los valores éticos no es algo universal».[10] Boas y sus discípulos sabían que considerar que la naturaleza humana es intemporal sacraliza ciertas conductas y condena otras. Incluso en una época de grandes descubrimientos científicos, es difícil deshacerse de la convicción de que Dios y la tradición están del lado de un tipo de familia o de una clase de amor (siempre aquellos con los que resulta que estamos más familiarizados). Pero el mensaje fundamental del círculo de Boas fue que todos somos, a nuestra manera, piezas de museo. Tenemos nuestros propios tabús y tótems, nuestros propios dioses y demonios. Ya que estas cosas son en gran medida creaciones nuestras, somos nosotros quienes hemos de decidir si venerarlas o exorcizarlas.

Boas comprendió mejor que nadie en su época que los más profundos prejuicios de su propia sociedad no se basaban en argumentos morales, sino en argumentos supuestamente científicos. Los afroamericanos, privados de todo tipo de derechos, eran intelectualmente inferiores porque así lo afirmaban las investigaciones más recientes. Las mujeres no podían ocupar cargos importantes porque sus debilidades y sus tendencias particulares estaban muy bien demostradas. Los débiles mentales debían vivir apartados porque la clave de las mejoras sociales consistía en reducir su número. Los inmigrantes llevaban consigo las desgracias de sus ignorantes países natales, desde las enfermedades hasta el crimen, pasando por los disturbios sociales.

Una ciencia que parecía indicar que la humanidad presenta divisiones insalvables debía criticarse con una ciencia que demostrara que no las tiene. Al hacer que los estadounidenses, en

particular, se vieran a sí mismos de un modo ligeramente extraño —su tenaz creencia en eso que llamaban «raza», su ceguera con respecto a la violencia cotidiana, sus vaivenes en materia de sexo, su atraso comparativo en cuanto al papel de las mujeres en el gobierno de la sociedad—, Boas y su círculo dieron un paso de gigante hacia la posibilidad de contemplar el mundo como algo ligeramente más familiar. Este es el descubrimiento que llevaron a cabo los pensadores que aparecen en estas páginas. Mostraron que ninguna sociedad —por supuesto, la nuestra tampoco— es el punto final de la evolución social humana. Ni siquiera estamos en una fase distinta del desarrollo humano. La historia se mueve dando vueltas y haciendo círculos, no en línea recta, y no avanza hacia ningún fin en concreto. Nuestros defectos y nuestros puntos ciegos son tan evidentes como los de cualquier otra sociedad de cualquier otro lugar del mundo.

Los miembros del círculo de Boas lucharon y debatieron, escribieron miles de cartas, pasaron innumerables noches debajo de mosquiteras y en cabañas inundadas por la lluvia y se enamoraron y desenamoraron unos de otros. En el caso de todos ellos, la fama, si es que les llegó, vino acompañada del descrédito: sus carreras profesionales se convirtieron en sinónimos de libertinaje y crudeza, o de la excéntrica idea de que los norteamericanos quizá no habían creado el mejor país que ha existido nunca. Fueron expulsados de sus trabajos, vigilados por el FBI y acosados en la prensa, y todo por sugerir simplemente que la única forma científica de estudiar las sociedades humanas era tratarlas como partes de una humanidad indivisa.

Hace un siglo, en medio de las junglas y sobre témpanos de hielo, en poblados y patios suburbiales, esta pandilla de rebeldes comenzó a sacar a la luz una desconcertante verdad que todavía hoy conforma nuestra vida, en sus dimensiones pública y privada.

Descubrieron que en realidad las costumbres no modelan a los seres humanos.

Es al revés.

2
LA ISLA DE BAFFIN

Medio siglo antes de que Margaret Mead se embarcara rumbo a Samoa, Franz Boas soñaba con correr aventuras mientras aún vivía en su tierra natal, las colinas y marismas de lo que más adelante sería el norte de Alemania. Donde peor se sintió siempre fue en casa.[11] Su libro preferido era *Robinson Crusoe*, tal como afirmó en unas memorias de infancia, y esa novela lo convenció de que debía prepararse para una futura expedición a África, «o, en cualquier caso, a los trópicos».[12] Se entrenó para hacer frente a la escasez de comida ingiriendo grandes cantidades de alimentos que aborrecía. Cuando un compañero del colegio se ahogó en un río cercano, se pasó varios días en un bote de remos buscando infructuosamente su cuerpo.[13]

Boas nació el 9 de julio de 1858 en el seno de una familia judía asimilada residente en Minden, una pequeña ciudad de Westfalia, que por aquel entonces formaba parte del reino de Prusia. Todos los colegiales de Europa habían oído hablar de la provincia natal de Boas, ya que esta había dado nombre a uno de los tratados más importantes de la historia, la Paz de Westfalia, en 1648. Este acuerdo había marcado el final de la guerra de los Treinta Años y sentado las bases de la diplomacia moderna y del derecho internacional, además de estructurar el mundo como un sistema de estados nación soberanos. El orden, la limitación del poder y la racionalidad fueron aclamados como elementos fundacionales de las

relaciones internacionales, mientras los filósofos proclamaban que esos mismos elementos eran la esencia de la civilización en general.

Incluso en un lugar relativamente atrasado como Minden, la gente de la generación de Boas todavía podía vislumbrar el resplandor crepuscular de la Ilustración. Schiller y Goethe habían muerto apenas unas décadas antes. El naturalista, viajero y filósofo Alexander von Humboldt —«el hombre más grande desde el Diluvio Universal», según un observador—,[14] si bien ya incapacitado a causa de una apoplejía, seguía siendo un vínculo viviente con los filósofos del siglo XVIII. Las ideas que estos hombres habían defendido —los debates razonados, los gobiernos sensibles a la realidad, la investigación imparcial— inspiraron en Europa la mayor ola de revoluciones liberales hasta la fecha.

Diez años antes de que naciera Boas, en 1848, una serie de alzamientos armados se extendió por todo el continente, desafiando a los gobernantes autócratas desde las costas del Atlántico hasta los Balcanes. Estudiantes, obreros, intelectuales y pequeños granjeros exigían justicia y reformas. A través de diversos reinos y principados alemanes, se propagaron enormes manifestaciones públicas a favor de la prensa libre, del derecho de reunión y asociación y de la unificación nacional. En París se levantaron barricadas y se hizo caer la monarquía constitucional del rey Luis Felipe. Los patriotas húngaros y croatas empezaron a combatir a su gobernante, el emperador de la casa de Habsburgo. Esos meses de disturbios, violencia y esperanza pasarían a conocerse como «la primavera de los pueblos». Pero el invierno no tardó en llegar. En un país tras otro, los monarcas acabaron reafirmando su poder. Quienes habían apoyado a los viejos «cuarentayochistas», tanto sobre los adoquines como espiritualmente, se refugiaron en las universidades y en sus diversas profesiones liberales o se vieron obligados a exiliarse en el extranjero. La política quedó en manos de individuos como Otto von Bismarck, el primer ministro prusiano, un hombre con una voluntad de hierro.

El repliegue a la vida local era especialmente frecuente si uno era judío. Prusia, en aquella época, era un «reino de jirones y parches»,

[15] según un viajero contemporáneo; un país con una compleja diversidad de códigos legales, restricciones religiosas, privilegios gremiales y jurisdicciones municipales y provinciales. La población judía de Minden, como la de muchas otras ciudades del norte de Alemania, era minúscula comparada con la protestante. El antisemitismo, como en casi todo el resto de Europa, era una realidad cotidiana. Y sin embargo, incluso en esa época de renovadas autocracias, los judíos bien situados podían tener una confianza razonable en su posición social. Para la familia de Meier y Sophie Boas, los padres de Franz, ser *bürgerlich* —urbanos, cultos, librepensadores, burgueses— era un rasgo vital tan determinante como profesar una fe minoritaria.

Los judíos, en un sentido literal y figurado, estaban en el corazón de los asuntos municipales; sus viviendas se hallaban en el centro de las ciudades y sus tiendas en las calles principales. En Minden eran comerciantes y banqueros, artesanos y profesionales, y se gobernaban a sí mismos como una comunidad aparte antes incluso de que Prusia concediera a los judíos derechos civiles y de ciudadanía completos, cosa que finalmente sucedió en 1869. Pagaban impuestos comunales para mantener las sinagogas en funcionamiento y observaban las festividades judías, pero —como hacía la familia Boas— también intercambiaban regalos en Navidad.[16] Formaban parte de una red transnacional de comercio y viajes, y tenían muy asumido su cosmopolitismo. Meier, que en origen había sido un modesto comerciante de grano, se casó bien como para poder entrar a fondo en ese mundo. Dedicó su carrera a ocuparse del negocio familiar que Sophie, cuyo apellido de soltera era Meyer, había aportado a modo de dote y que consistía en exportar mantelería de primera calidad, vajillas y muebles para la empresa Jacob Meyer, de Nueva York.[17]

El joven Franz, único hijo varón con varias hermanas, exasperaba a su pragmático padre y era una fuente de preocupaciones para su complaciente madre. Tenía tendencia a vivir en un mundo de fantasías. Podía ser depresivo y dado a las migrañas, pero también era aventurero y valiente cuando algo le

importaba de verdad.[18] Como su familia estaba razonablemente acomodada, pudo matricularse en el instituto local, o *Gymnasium*, donde se hacía hincapié en el aprendizaje de las lenguas clásicas y la filosofía. Sacaba buenas notas en Latín, Francés y Aritmética, y muy buenas en Geografía.[19] Pero era de esa clase de niños que los profesores califican de buenos estudiantes, aunque no diligentes: un niño que se entusiasmaba mucho por una cosa y pronto pasaba a otra, sin que las pasiones le duraran demasiado tiempo.

Si tuvo una tendencia duradera, según él mismo explicaría al resumir su trayectoria escolar, fue a comparar de un modo sistemático las cosas que observaba en la naturaleza.[20] Cuando su familia regresó de unas vacaciones de verano en Heligoland, un archipiélago controlado por los británicos y situado en el mar del Norte, Franz se quedó bloqueado frente al agente de aduanas alemán cuando intentó introducir en el país un baúl lleno de piedras que había recogido para realizar investigaciones geológicas.[21] Se llevaba a casa los cadáveres de animales que encontraba en el bosque, y su madre le daba una olla para que pudiera hervirlos y sacarles los huesos para estudiarlos bien.[22]

Cuando llegó el momento de elegir una carrera universitaria —cosa que se esperaba que hicieran los jóvenes de su clase social si no podían convencerlos de que empezaran a trabajar en el negocio familiar—, él vacilaba y eludía el tema. Rechazó la sugerencia de su padre de empezar la carrera de Medicina. Quizá estudiara Matemáticas o Física, aunque no tenía mucha idea de qué clase de trabajos podría conseguir después. Su criterio para decidirse fue el de muchos adolescentes con talento: intentar organizar las cosas para no ser «desconocido y poco valorado», según le escribió a una de sus hermanas.[23] En 1877 se matriculó en la Universidad de Heidelberg, algo equivalente a Oxford en Alemania, donde los espíritus soñadores se elevaban sobre una ciudad medieval. Celebró su primera noche allí de forma extravagante, contratando a un cochero para que lo recogiera en la estación de tren y encargando

una cena completa después en uno de los hoteles de la localidad.[24]

Alemania era para entonces un imperio, unificado solo unos años antes tras la guerra franco-prusiana. De niño, Boas había contemplado a una banda militar que marcaba el paso de soldados uniformados, mientras se dirigían a Francia, al lejano frente de combate.[25] Ahora los jóvenes que habían escuchado tantas historias sobre la gloria de las batallas convertían los patios de sus universidades en improvisados escenarios donde se batían en duelo. Los universitarios se dividían en cuanto llegaban a las facultades en asociaciones de amigos y confidentes cuya única labor real era vigilar los límites de las asociaciones que habían creado. Lubricados con alcohol, ataviados con elegantes gorros y armados, en ocasiones, con afilados sables, vivían en una sociedad en la que las faltas de respeto solo podían rectificarse exigiendo una satisfacción en el campo del honor.

En una ocasión, cuando los vecinos se quejaron enérgicamente porque un amigo suyo estaba tocando el piano, Boas hizo que la discusión se convirtiera en una pelea y aceptó el desafío a batirse en duelo. Le hizo un tajo en la mejilla a su oponente —un golpe de suerte, ya que lo único que sabía de esgrima lo había aprendido en unas clases informales con un par de colegas— y perdió un pequeño trozo de cuero cabelludo. Pero por algún motivo se estimó que había ganado.[26] Ambos duelistas acabaron con aquello para lo que los jóvenes alemanes acudían a la universidad: un *Schmiss*, una cicatriz producto de un duelo, que luego se lucía con tanto orgullo como si se tratara de la casaca de un húsar. Ese fue el primero de los como mínimo cinco duelos en que participó Boas mientras cursaba sus estudios, combates con armas blancas ennoblecidos por un código vagamente caballeresco. Al final de su vida, las cicatrices le hacían parecer tallado, como una vieja morsa, con *Schmisse* en la frente, la nariz y la mejilla, una línea serrada que le cruzaba la cara desde la boca hasta la oreja.[27]

No era raro que los estudiantes recorrieran el país visitando las grandes universidades alemanas, asistiendo a una conferencia aquí y a unas clases con un profesor famoso allá antes de presentarse a los

exámenes finales para obtener el título. Boas se trasladó de Heidelberg a Bonn y luego, en 1879, a la Universidad de Kiel, una institución buena pero no excelente situada en la llanura del norte de Alemania, junto al mar Báltico. Fue una elección principalmente azarosa. Una de sus hermanas, Toni, se estaba recuperando de una enfermedad y se hallaba bajo los cuidados de un médico en esa ciudad; Boas se desplazó allí para ayudar a cuidarla.[28] Continuó sus estudios de matemáticas y física y poco a poco comenzó a pensar, lleno de esperanza, en llevar a cabo un proyecto de investigación independiente que le proporcionara un doctorado; la forma de comenzar una carrera académica que, si todo iba bien, le permitiría alcanzar cierto renombre.

Todas las instituciones en que Boas estudió —y se batió en duelo— eran continuadoras de la línea de pensamiento que el filósofo Immanuel Kant había llamado la «Aufklärung», la versión alemana de la Ilustración. Algunos pensadores franceses, como Descartes, Montesquieu y Diderot, especularon sobre la estructura de la ley natural y la capacidad de la razón para organizar las leyes y el gobierno. Revelaron la elegancia matemática que subyacía al aparente caos de la naturaleza. Sus colegas ingleses y escoceses, como John Locke o David Hume, advirtieron de que el auténtico conocimiento procede de la experiencia directa, no de la especulación abstracta. Pero si estos filósofos estaban preocupados por el Hombre y sus posibilidades de conocer el mundo, los alemanes se interesaban más bien por los hombres y su imperfecta capacidad para imaginarlo.

Para Kant, en particular, los límites humanos para razonar en abstracto debían constituir uno de los temas fundamentales para los filósofos, los especialistas en ética y los investigadores del mundo natural. Según Kant, era posible que viviéramos en un universo gobernado por determinadas leyes y que toda la creación bien podía ser producto de un plan divino, ordenado y perfecto. Sin embargo, sus secretos más profundos siempre quedarían ocultos para nosotros, dada la debilidad de nuestras mentes. Nuestras ideas sobre la realidad proceden de nuestros sentidos, y no deberíamos fiarnos

demasiado de ellos. En cualquier caso, en vez de mostrarnos escépticos ante todo lo que estamos seguros de percibir, el camino más seguro hacia el auténtico conocimiento consistiría en centrar nuestra atención en las propias percepciones.

Al fin y al cabo, aunque hay numerosas maneras de formarnos ideas equivocadas sobre algo que aseguramos ver —un espejismo, por ejemplo, o una persona en la calle a quien confundimos con un viejo amigo—, no podemos equivocarnos con respecto a nuestra propia sensación de estar ante algo real. Todos somos, por definición, expertos en nuestra propia experiencia. La tarea de los filósofos debería ser estudiar la distancia que hay entre las percepciones de los sentidos que nos bombardean y las imágenes mentales que construimos de las cosas, es decir, cómo creemos que son. La manera de comprender algo sobre el mundo, según Kant, consistía en avanzar entre la creencia en el poder universal de la razón y un rígido escepticismo con respecto a nuestra capacidad para conocer algo en absoluto. Uno de sus alumnos, Johann Gottfried Herder, incluso sugirió que podía haber pueblos que tuvieran su propio y exclusivo marco de referencia para entender el mundo, un «genio» peculiar de la *Kultur* específica en la que había surgido. La civilización humana era un rompecabezas constituido por todas estas particulares formas de ser, cada una de las cuales aportaba una pieza —algunas más irregulares que otras— a la gran imagen de los logros de la humanidad.

Ningún alumno de una universidad alemana podía quedar al margen de estas excitantes y liberadoras ideas. Boas leyó a Kant, compró cuarenta volúmenes de las obras completas de Herder y estudió detenidamente las obras de Alexander von Humboldt, que había afirmado que la naturaleza debía considerarse un único sistema lleno de interconexiones.[29] Kiel resultó tener un enfoque muy particular a la hora de llevar a la práctica estas ideas. Los profesores de la universidad insistían en la importancia del rigor científico, de la observación empírica y de estar muy atentos a las cambiantes apariencias de las cosas del mundo. Algunos de los docentes más jóvenes estaban empezando a proponer experimentos

centrados en la relación existente entre la realidad física y la percepción humana. Siguiendo su estela, Boas escribió una tesis sobre las propiedades fotométricas de los líquidos. Propuso estudiar la manera en que el agua polariza la luz y la apariencia de esta se modifica cuando avanza a través de cualquier medio. Se trataba de un tema que le permitiría observar la realidad y emplear el equipo del laboratorio para llevar a cabo una investigación original, un requisito exigido para obtener un título superior.

Poco tiempo después se dedicaba a proyectar luz a través de tubos de ensayo que contenían distintas clases de agua y a observar las propiedades que presentaba al salir por el otro lado. Desde la cubierta de un barco alquilado que se mecía en el concurrido puerto de Kiel, introducía platos de porcelana y espejos en el agua turbia con la intención de averiguar el punto en que la luz que reflejaban cambiaba en las profundidades.[30] Era un investigador inexperto y sus actividades eran un tanto improvisadas, pero aquello bastó para que los examinadores lo dieran por bueno sin demasiado entusiasmo. En julio de 1881, Boas obtuvo el título de doctor en Física.

En ese momento, sin embargo, decidió cambiar de rumbo. Se había aburrido de su investigación, como le ocurre a la mayoría de los doctorandos, y los mediocres resultados de sus experimentos con el agua —que le habían proporcionado un título *magna cum laude*, pero no *summa*—[31] no iban a lograr impresionar a ningún comité que pudiera concederle una beca u ofrecerle un contrato de trabajo. Además, para poder dar clases en una universidad alemana, necesitaría un doctorado superior —o habilitación—, y para obtenerlo tendría que llevar a cabo otro proyecto de investigación original. Poco a poco, Boas fue dándose cuenta de que no sentía un verdadero interés por comprender las leyes eternas de la física o por hallar rigurosas demostraciones matemáticas, sino por entender la distancia que había entre su propio ojo y esos platos de porcelana que había estado sumergiendo en el agua de la bahía.

Como bien sabía Boas, hay un espectro de color objetivo que cambia de acuerdo con unas leyes predecibles cuando la luz atraviesa

un medio como el agua. Pero otra cosa muy distinta es tratar de entender cómo nuestra mente interpreta las sutiles modificaciones de las frecuencias luminosas, cuál es el punto a partir del que tomamos la decisión de que algo ya no es azul, por ejemplo, sino turquesa. Se dio cuenta de que se trataba de cuestiones completamente distintas y que deberían investigarse por separado. Una tenía que ver con el mundo de la realidad concreta y la otra con la percepción sensorial; o, como los universitarios alemanes habían aprendido a decir, siguiendo la terminología de Kant, se trataba de los ámbitos del «noúmeno» y del «fenómeno». Boas quería meterse de lleno en este último y averiguar no lo que ocurre en el mundo natural, sino cómo nosotros llegamos a determinar lo que pensamos que ocurre. Una manera de hacerlo era comenzar a entender en cierta medida cómo ve las cosas la gente que es muy distinta de uno mismo. Y eso, a su vez, requería alejarse todo lo posible de lugares tan familiares como Minden y Kiel.

Como muchos jóvenes de su generación, Boas había sido educado con relatos sobre las aventuras en el Ártico. Dirigirse hacia el norte era equivalente a la lucha por África que habían emprendido los estados europeos, pero en un clima frío. Sin embargo, como en el Ártico las condiciones eran inhóspitas y las poblaciones, escasas y dispersas, por lo general no eran soldados y comerciantes, sino científicos y patriotas quienes se embarcaban en la carrera por conquistar las regiones polares. En vez de apropiarse de la tierra y del trabajo de quienes vivían allí, el objetivo de estas expediciones era explorar, en el más puro sentido de la palabra. Boas se había empapado de cierto sentido del deber, inculcado en todas las escuelas pudientes de Alemania, que demandaba a los niños que contribuyeran a la grandeza nacional germana llegando a los confines de la tierra antes de que lo hicieran otros países.

Cuarenta años antes, una expedición británica había sido víctima de los hielos movedizos, el escorbuto y la desnutrición. Durante las siguientes décadas, otros exploradores británicos y estadounidenses

cartografiaron el océano Ártico, recopilaron información sobre los pueblos de la región y pusieron a prueba los límites de la resistencia humana en climas extremos. A finales de la década de 1860 y comienzos de la de 1870, algunos aventureros y científicos alemanes se les unieron. Dos expediciones polares alemanas lucharon contra placas de hielo, hicieron mapas de la costa de Groenlandia y recogieron muestras botánicas para estudiarlas a fondo en las universidades de su país. No lograron llegar al Polo Norte, pero su fracaso hizo que creciera el entusiasmo por realizar nuevos intentos. Una Alemania unida podía embarcarse en el gran juego de las exploraciones globales.

No mucho después de defender su tesis, Boas escribió con todo detalle el plan de su propia expedición: llevar a cabo un estudio de las pautas migratorias de los pueblos nativos de la isla de Baffin, la quinta más grande del mundo.[32] Se trataba de un lugar que ya resultaba razonablemente familiar a los investigadores científicos alemanes y a los balleneros escoceses y norteamericanos que frecuentaban sus costas. Boas se pasó meses hojeando la literatura científica, aprendiendo algo de inuktitut, el idioma de los inuits, y estableciendo contactos con geógrafos y exploradores que estuvieran dispuestos a ayudar a un joven científico que deseaba empezar desde cero en una nueva área de investigación.[33] Convenció a un periódico, el *Berliner Tageblatt*, de que le permitiera escribir una serie de artículos sobre sus aventuras. Le dijo a su director que quizá se convirtiera en la versión alemana de Henry Morton Stanley, el periodista que, como todo el mundo sabía, había localizado al explorador David Livingstone en África central. Los artículos escritos por Stanley para el *New York Herald* habían causado sensación, y Boas pensaba que los suyos podrían tener un efecto parecido, sobre todo si lograba, como él, escribir «exagerando un poco las cosas»,[34] como propuso.

Boas había hecho esos primeros planes sin decirle nada a su familia.[35] Cuando al fin le contó la noticia a su padre, también le hizo una modesta petición: que le subvencionara buena parte del proyecto. Meier Boas debió de pensar que era todo una bobada, otro

ataque de entusiasmo de su único hijo varón. En cualquier caso, quizá esto le permitiera sacarse al menos la habilitación y, gracias a ello, conseguir un trabajo de verdad. Meier acabó aceptando de mala gana, pero con una condición: Boas tenía que llevarse consigo a un sirviente de la familia, Wilhelm Weike, en calidad de ayudante y acompañante.

Boas regresó a Minden, recogió a Weike y se despidió de su familia. Se había preparado para enfrentarse al peligro disparando al azar con una pistola, lo que le dejó un zumbido permanente en los oídos.[36] A mediados de junio de 1883, Boas y Weike llegaron a Hamburgo, uno de los centros comerciales más importantes del imperio, donde llegaban los barcos de vapor procedentes de América del Sur, la India y el Lejano Oriente para remontar el río Elba. En el muelle, buscaron el Germania, un viejo barco de vela equipado por la Comisión Polar Alemana, la principal institución imperial que se encargaba de coordinar las expediciones árticas. Su misión era recoger a un grupo de investigadores que justo acababan de completar una estancia de un año en la isla de Baffin. La comisión había decidido permitir que dos viajeros independientes se unieran a ellos gratis. Subieron a bordo todas sus cosas: instrumentos científicos, ropa de invierno, mapas, medicamentos, tiendas y tanta comida como pudieron cargar, además de tabaco, cuchillos, agujas y otros bienes para hacer trueques, todo producto de las aportaciones de la Comisión Polar y de la generosidad de su padre. Después se prepararon para emprender el lento viaje hacia el mar del Norte. «¡Adiós, mi patria querida! ¡Patria querida, *adieu*!»,[37] apuntó teatralmente Boas en su diario. El Germania, un navío de dos palos, unido por un cable a un remolcador, pronto levó anclas y puso rumbo al mar abierto. A su paso se congregaban multitudes para aclamarlo.[38] En la era del vapor, todavía resultaba emocionante ver zarpar un barco equipado a la antigua usanza, aunque llevase las velas enrolladas. Meier se quedó mirando desde el muelle hasta que el Germania desapareció en el horizonte.[39]

La primavera anterior, Boas ya había empezado a llamar a los pobladores de la isla de Baffin «mis esquimales».[40] Durante el siglo anterior, las comunidades inuits de la región habían tenido mucho contacto con los balleneros europeos y norteamericanos. Ahora, a raíz del repentino deseo de explorar el polo, se habían vuelto indispensables. Boas sabía muy bien que no resultaba posible viajar por el Ártico sin su ayuda, pese a que apenas figuraban en los relatos que los europeos escribían al regresar a casa. Había pocas cosas que pudieran descubrirse que los inuits no supieran ya. «Contrataré a algunos esquimales para que me ayuden en mi proyecto», había escrito, rebosante de confianza, en el boceto de dos páginas que resumía su plan.[41]

Los europeos conocían a los inuits como mínimo desde el siglo XVI, cuando el corsario inglés Martin Frobisher partió en busca del famoso paso del Noroeste que conecta el Atlántico y el Pacífico. Algunos de los primeros documentos los retratan como violentos y astutos, y afirman que vivían junto a montones de perros semejantes a lobos. «Comen la carne completamente cruda, así como el pescado y las aves, o medio cocida en sangre y agua, que se beben. A falta de agua, comen hielo, que está congelado y duro, con el mismo placer con que nosotros comemos caramelos y otros dulces»,[42] informaba uno de los hombres de Frobisher, Dionyse Settle, en 1577. La tripulación obtuvo pruebas para demostrar la veracidad de sus descubrimientos. «Nos llevamos a dos mujeres, que no pudieron escapar como los hombres, una por su avanzada edad y la otra por ir cargada con un niño pequeño».[43] Cuatro inuits —un hombre, Kalicho; una mujer, Arnak; su hijo, Nutaak; y otro varón cuyo nombre no se menciona— fueron transportados a Inglaterra. Se convirtieron en objeto de la curiosidad de los boquiabiertos británicos de la época isabelina hasta que murieron a causa de diversas enfermedades y de las heridas que les habían infligido cuando los capturaron. Fueron los primeros cautivos norteamericanos cuyos nombres aparecieron en documentos europeos, ya que hasta el momento estos se limitaban a decir «un esquimal» o «un indio».[44]

En el siglo XIX, los viajeros europeos consideraban que los inuits eran menos interesantes que el entorno en el que vivían. Los científicos que el Germania iba a recoger —miembros de un gran equipo de exploración polar, organizado por once países en 1882— estaban interesados en documentar las cuestiones meteorológicas y en comprender los campos magnéticos de la tierra. Pero a Boas le fascinaron los inuits: sus desplazamientos a lo largo de enormes distancias, su capacidad para sobrevivir en un entorno tan hostil y su habilidad para orientarse en un territorio que, a los foráneos, les parecía completamente desolador y carente de forma.

Boas había formulado algunas hipótesis iniciales sobre la relación entre la disponibilidad de alimentos, las pautas migratorias y el entorno. Pero se trataba de ideas vagas y confusas que se le habían ocurrido tras leer los informes científicos que había encontrado y asistir a unos pocos seminarios académicos. Llevar a cabo una investigación original, llenar cuadernos con lo que descubriera y dedujera tras entrar en contacto con las fuentes locales, le llevaría mucho más lejos que los experimentos de aficionado que había realizado para doctorarse. «Me aceptarían de inmediato en los círculos geográficos», le escribió a su tío, el exiliado cuarentayochista y destacado médico neoyorquino Abraham Jacobi, varios meses antes de partir.[45]

Ahora, mientras Boas y Weike se preparaban para una larga travesía, los vientos del mar del Norte aullaban y el Germania ponía rumbo hacia Heligoland, un archipiélago situado frente a la desembocadura del río Elba. Cuando solo llevaban dos días de viaje, Boas ya sufría fuertes mareos.[46] El capitán y la tripulación, compuesta por cuatro hombres, habían establecido un trayecto con forma de arco que pasaría por las islas Shetland y Feroe, después por Islandia y Groenlandia y culminaría en la isla de Baffin, la puerta de entrada al Ártico canadiense.

Cada día hacía más frío y el mar parecía cambiar de color de la mañana a la tarde, un fenómeno que Boas anotó diligentemente en su diario. Pasaba el rato intentando enseñarle algo de inglés a Weike —«pero tiene una cabeza tremendamente dura», escribió— y

registrando su estado, que tanto dependía del movimiento de la embarcación: «mareado», muchos días, y «muy mareado», los demás.[47] Transcurrían las semanas —debían recorrer casi cinco mil kilómetros— sin que se viera nada a los lados del barco salvo trozos de hielo que se habían desprendido de icebergs mayores y que, cuando recibían el impacto de las olas, producían un terrible estruendo.[48] Los espejismos se sucedían sobre el mar helado, engañando a la vista y haciendo que ambos pasajeros pensasen que, de algún modo, en mitad del océano, alguien había construido una hermosa iglesia.[49] Resultaba difícil distinguir qué era real y qué no.

A mediados de julio, la isla de Baffin apareció al fin ante sus ojos, pero era imposible llegar a la costa. Pasaron otras seis semanas antes de que el capitán y los marineros lograran encontrar una manera de superar el peligro que suponían los cambiantes vientos y los icebergs a la deriva. Finalmente, el 26 de agosto, el Germania entró en el Cumberland Sound, un poco al sur del círculo polar ártico, y puso rumbo al pequeño asentamiento de la isla Kekerten.

Los perros de la localidad comenzaron a aullar cuando vieron el barco. Las mujeres inuits, vestidas con chaquetas de piel de foca y enaguas de algodón, subieron a sus botes y llevaron un cable hasta el Germania para remolcarlo hasta donde pudiera echar el ancla.[50] Los hombres de la estación ballenera desplegaron banderas británicas y estadounidenses a modo de bienvenida. Cuando llegaron a tierra firme, Boas y Weike tomaron unos sorbos de ron de una jarra de peltre que les ofrecieron y vieron cómo unos perros arrastraban una morsa muerta entre las escasas tiendas que constituían el asentamiento inuit. «No están tan sucias como yo pensaba», escribió Boas sobre las tiendas a las que lo invitaron a pasar.[51] «En la costa vi las primeras flores; qué contento me puse». Arrancó unas hierbas silvestres y, con cuidado, las guardó en su cuaderno; conservó unos cuantos especímenes, como había hecho durante su infancia.[52] «Al cabo de unos días, el barco se marchó —recordaría Boas más adelante— y me quedé solo con mi sirviente entre los esquimales».[53]

En un primer momento, el plan de Boas había sido documentar

los desplazamientos de los inuits por la isla y cartografiar los témpanos de hielo, los bancos de nieve y las costumbres de las focas. Pero no tardó mucho en darse cuenta de lo difícil que iba a resultar hacerlo. La severidad del hielo y de las condiciones climatológicas los obligaron, a él y a Weike, a quedarse varios meses en la zona del Cumberland Sound, radicados principalmente en Kekerten. Pero no perdieron el tiempo. Boas había ido preparado con numerosos blocs encuadernados en cuero y con los bordes jaspeados, como se imaginaba que usaban los exploradores profesionales. Durante el viaje había llenado páginas y páginas con números, apuntando diligentemente la dirección del viento, la latitud y la longitud. Ahora ya iba por la mitad de su segundo cuaderno y también se dedicaba a anotar algunas palabras en lengua inuit: una lista con términos aprendidos durante las largas conversaciones que mantuvo en las tiendas y casas de los nativos.

Se hallaba rodeado por aquella gente, cuyo número superaba ampliamente el que sumaban la pequeña comunidad ballenera y los dos aventureros aficionados, y descubrió, con el correr de las semanas, que era imposible hacer nada sin su ayuda. Pasó largas noches de invierno conversando con Signa, un hombre inuit que vivía en la localidad, en una mezcla de idiomas extranjeros, y aprendiendo poco a poco el de los inuits.[54] Para sorpresa de Boas, Signa resultó tener una historia personal. Había nacido en otra parte, en la costa del estrecho de Davis, y se había instalado en Kekerten siendo todavía un niño. Creció cazando ciervos en los grandes lagos situados al oeste del Cumberland Sound. Su esposa, a quien los balleneros llamaban Betty, solía ser alegre y cordial, pero exigía que Signa llevara a casa carne y grasa de foca cada vez que él salía de exploración con los visitantes alemanes, igual que un ama de casa de Minden podría haberle dicho a su marido que recogiera un paquete en la carnicería.[55] Signa no era un nativo atemporal luchando por sobrevivir en una costa inalterable. Tenía un pasado lleno de idas y venidas, un linaje familiar y numerosos recuerdos de momentos duros y felices.

Boas escuchó a Signa y a otros miembros de la comunidad

contar numerosos relatos y empezó a escribirlos del mismo modo que había apuntado la velocidad de los vientos y el color del mar durante el viaje. Su conocimiento del idioma era rudimentario, pero se apañaba bastante bien combinando el inuktitut con el inglés *pidgin*, la lengua franca de las estaciones balleneras. Comentó los juegos con que los inuits se entretenían en sus tiendas, la estructura de sus trineos de perros, cómo había que hacer para ponerse un traje hecho con piel de caribú, cómo construir un iglú y cómo superar las inesperadas frustraciones que generaba vivir en unas condiciones tan extremas. Pronto las listas en las que anotaba su vocabulario se convirtieron en textos escritos en inuktitut. Dibujó un árbol familiar, tachando sus primeros intentos con un lápiz mientras se esforzaba por averiguar quién estaba emparentado con quién. Empleó la notación musical, fruto de las clases de piano que había recibido en Minden cuando era un niño, para apuntar algunas canciones, transcribiendo las melodías nota a nota en las tonalidades de do o sol.[56]Recogió los conocimientos de la comunidad, pidiéndole a la gente, por ejemplo, que dibujara mapas de los lugares que le eran familiares y le diera información sobre rutas para trineos y recorridos seguros. Dibujó bocetos a lápiz de insectos —un mosquito, una hormiga, una araña en el centro de una telaraña— y apuntó sus nombres en la lengua local. También escribió largas historias en una versión del inuktitut que consistía en escribir los fonemas como le sonaban a él.[57] Hizo un censo aproximado, yendo tienda por tienda, de toda la gente que vivía en torno al Cumberland Sound.[58] Nadie en Minden, y solo algunos de sus estimados profesores de Heidelberg o Kiel, podrían haberse imaginado algo parecido: que su vida ahora se centrara en averiguar si un témpano de hielo era suave o áspero o si había suficientes perros disponibles para tirar de un trineo. Sabía ahora lo difícil que resultaba reunir a una tripulación de remeros cuando todo el mundo se había marchado a cazar caribús y lo que se sentía cuando las corrientes marinas arrastraban un cadáver de foca hasta un agujero en el hielo, proporcionándote la cena.

A finales de octubre, una mujer inuit de Kekerten acudió a Boas

con fiebre, tos y los pulmones congestionados. Él le ofreció un ungüento de trementina para el pecho, quinina y opio para la fiebre y la tos y amoniaco para que lo inhalara y le aliviase un poco la congestión.[59] Ella se quitó la camisa, intentando desesperadamente respirar mejor, y Boas le puso su mantón sobre los hombros para protegerla del frío. Los miembros de la comunidad local le pidieron que la revisara regularmente mientras estuviese enferma. Al fin y al cabo, Weike siempre se refería a Boas, tanto en público como en privado, como «*Herr* Doktor». Para los inuits, era el *doktoraluk* —el gran médico— y la persona a la que acudir en busca de consejos médicos y de una cura rápida, aunque en realidad él había estudiado Física y no Medicina.

Dos días más tarde, la mujer murió. Al mes siguiente murió también un niño. Boas había estado a su lado observando cómo su respiración era cada vez más trabajosa. La gente siempre fallecía por congelación o cazando focas. A veces los balleneros se perdían en el mar. Pero nunca se había visto esta clase de muerte. Parecía que algo estaba provocando que mujeres, hombres y niños saludables se ahogaran en tierra firme.

Boas no era ningún experto en cuestiones médicas, pero conocía los síntomas. Era difteria, una enfermedad de la que nunca se había oído hablar en el Cumberland Sound, pero que ahora estaba transmitiéndose de un asentamiento a otro y dejando una serie de familias destrozadas a su paso.[60] Boas vio cómo los inuits se arrancaban la ropa y se ponían a correr enloquecidos entre las cabañas y las tiendas, gritando, cuando descubrían que había muerto uno de sus parientes. Observó cómo desmontaban una tienda entera cuando alguien había fenecido en ella por miedo a que el espíritu del fallecido infestara el mundo de los vivos. «No dejo de repetirme que no tengo la culpa de la muerte del niño —escribía sobre una de las víctimas el 18 de noviembre— y, sin embargo, el hecho de no haber podido ayudarle me pesa como un reproche».[61] Empezó a haber niños enfermos en todos los hogares, y durante las siguientes semanas llegaron a Kekerten noticias de fallecimientos producidos en otras localidades de la región.[62]

La epidemia había coincidido con la llegada de Boas y Weike, y la gente estableció una relación que parecía evidente. En el mejor de los casos, Boas era un impostor que se hacía pasar por médico. En el peor, había sido él el causante de las muertes. Eso era lo que se rumoreaba. Un curandero local llamado Napekin, que vivía en la costa occidental del Cumberland Sound, anunció que ningún inuit debería alojarlo en su hogar, hacerle de guía ni ofrecerle sus perros para que viajara en trineo. En enero, Boas cruzó el canal para visitarlo en persona y pidió que lo invitaran a pasar a su iglú. Le recordó a Napekin que él era su principal proveedor de municiones y otras cosas, y afirmó que cortaría el suministro de esos bienes salvo que Napekin le permitiera entrar. Napekin cedió y, algo más avanzada la primavera, le devolvió la visita llevando de regalo unas pieles de foca y un ofrecimiento de asistencia en futuras expediciones por la isla.[63]

Hubo numerosos encuentros de este tipo, con negociaciones y engatusamientos, disculpas y enmiendas, regalos ofrecidos y retirados, resquemores y errores que se sumaban, junto con momentos en los que todo se perdonaba, y al fin se llegó a una situación de relativa calma. Para Boas, los habitantes de la isla de Baffin originalmente habían sido un objeto de investigación, un elemento que formaba parte del paisaje y que había que cartografiar y estudiar. No los consideraba del todo personas. Pero cuando empezó a vivir entre ellos, notó un cambio en su propia lógica y en su visión de la vida. «¿Sabes?, antes yo pensaba que no tenía corazón, porque había muchas cosas que no sentía con demasiada intensidad, o eso me parece todavía», le escribió ese diciembre a Marie Krackowizer, una amiga y, según sospechaba alguna gente, algo más.[64]

> Con frecuencia me pregunto qué ventajas tiene nuestra «buena sociedad» comparada con la de los «salvajes», y cuanto más conozco sus costumbres, más me parece que en realidad no tenemos ningún derecho a mirarlos con superioridad o desdén. ¿Dónde, entre nosotros, hay una hospitalidad como la de aquí? ¿Dónde hay gente que lleve a cabo *cualquier* tarea que se le pida de una forma tan voluntariosa y sin

> rechistar? No deberíamos censurarlos por sus convenciones y supersticiones, ya que nosotros, la gente «muy educada», somos mucho peores.[65]

Boas se había propuesto descubrir los principios generales que subyacen a la interacción del paisaje, el mal tiempo y una economía basada en la caza. Logró documentar algunos de los desplazamientos de los cazadores inuits y viajar a ciertas zonas de la isla de Baffin en las que nunca había estado un forastero. Pero también estaba llegando a algunas conclusiones sobre sí mismo, conclusiones que no solo procedían de escuchar los relatos de los inuits y compartir con estos la comida, sino también de estudiar su propia interacción con ellos; de percibir sus propias percepciones, por decirlo así. La verdadera iluminación, empezó a pensar, consistía en reconocer sus manías y sus defectos, en verse como un individuo inexperto y desvalido, mientras el viento aullaba en el exterior de su pequeña cabaña o un chamán lo denunciaba por ser portador de la muerte y del mal. El entorno parecía exigirle que reflexionara sobre sí mismo. Boas se dio cuenta de que la única manera de evitar quedarse sin nariz a causa de la congelación era que otra persona estuviera atenta a uno y le avisara cuando su piel comenzaba a adoptar un tono blanco antinatural.[66] En los largos desplazamientos en trineos tirados por perros que llevaba a cabo junto a Signa, la supervivencia dependía de utilizar a su guía inuit como espejo humano y, considerándolo como un igual, devolverle el favor. «Creo que para todas las personas y todos los pueblos, renunciar a la tradición para seguir el rastro de la verdad supone una lucha muy severa», le escribió a Marie desde Anarnitung, un campamento inuit situado en lo alto del Cumberland Sound.[67] La lección más importante que estaba aprendiendo, dijo, fue la «noción de la relatividad de cualquier educación».[68]

Allí, entre los inuits, una persona con el título de «doctor» no era capaz de curar a un niño enfermo. Un licenciado universitario no sabía nada sobre la nieve o el viento. Un explorador dependía de los caprichos de un grupo de perros. Él se había enfrentado

personalmente con la desorientación que uno sufre cuando contempla su propia ignorancia, evidente como una foca oscura sobre el blanco hielo. La inteligencia era una cuestión relativa, que dependía de las circunstancias y del entorno en que uno se encontrara. Incluso había una palabra alemana que se refería precisamente al tipo de aprecio que sus anfitriones mostraban hacia él, así como a la educación que la relación con ellos le estaba proporcionando. Boas la había encontrado en la obra de Alexander von Humboldt y otros filósofos que había leído durante sus viajes por las grandes universidades alemanas, y parecía una forma perfecta para describir el cambio de mentalidad que había sufrido en aquellas regiones nórdicas: *Herzensbildung*, es decir, el entrenamiento del propio corazón para apreciar la humanidad ajena. Cambiar de lugar había cambiado su punto de vista sobre el mundo.

Ese invierno en Anarnitung y de vuelta en Kekerten, y después durante la primavera, cartografió las zonas que se extienden hacia el oeste desde el Cumberland Sound y llegó a pie hasta las aguas cristalinas del lago Nettilling, medio congelado y quemado por el sol.[69] Pasó la mayor parte de las noches en una tienda o un iglú, tal vez con Weike a su derecha y una mujer inuit secando sus pertenencias a su izquierda, mientras Signa y otros hombres inuits hablaban con la boca llena de carne de foca.[70] Y en medio de todo estaba Boas, descongelando la tinta que había llevado consigo y apuntando unas palabras en un cuaderno con aquella caligrafía minúscula y característica que él llamaba sus «Krackelfüsse», un camino de hormigas ilegible.[71]

Si más tarde necesitó alguna prueba de aquellos momentos de revelación, solo tuvo que releer las páginas en las que los había anotado por primera vez. Todavía hoy puede verse sobre el papel la sangre procedente de un hígado de foca crudo.[72] Boas y Weike permanecieron en la isla de Baffin hasta finales de 1884. Justo cuando iba a empezar su segundo invierno ártico, emprendieron una serie de viajes a vela gracias a los cuales recalaron en Halifax (Nueva

Escocia) y allí cogieron un barco más rápido que se dirigía a Estados Unidos. Sus baúles estaban llenos de cuadernos y mapas hechos a mano, muchos de ellos obra de los propios inuits, junto con listas de vocabulario, textos, bocetos y otros materiales. Boas ya había enviado placas fotográficas y algunos artículos, como había prometido, al *Berliner Tageblatt*, lo cual le había proporcionado una buena cantidad de ávidos lectores en toda Europa central.

Cuando el barco de vapor Ardandhu llegó a Nueva York el 21 de septiembre, habían pasado unos quince meses desde la última estancia de Boas en algo que se pareciera a una ciudad. Weike y él solo tenían sus trajes de piel de caribú, de modo que Boas tuvo que pedirle al capitán del barco que les prestara ropa para poder estar presentables ante los parientes que fueron a recibirlo al muelle, entre los cuales estaba Jacob Meyer, propietario del negocio familiar que había subvencionado indirectamente una buena parte de sus viajes.[73] Pronto se enteraron de la noticia más importante: durante el tiempo que había pasado en el norte, Boas se había comprometido en secreto con Marie, una joven austriaca que vivía en Estados Unidos, hija de un respetado médico de Nueva York y la persona con quien él había compartido sus pensamientos más íntimos.[74] El camarote de Boas en el Germania estaba decorado con una bandera que tenía el nombre de ella bordado, y él había dejado en la isla de Baffin un bote bautizado como Marie en su honor. La pareja se había conocido varios años atrás en Alemania, en un centro turístico de montaña. Ahora ella estaba llamativamente ausente en el grupo que esperaba en tierra. Se había ido al lago George, en el norte del estado, uno de sus lugares de vacaciones favoritos, y Boas no tardó en tomar un tren hacia allí. Poco después, recibió el permiso de ambas familias para anunciar el compromiso.

Debieron de darlo de mala gana. Los orígenes familiares de Marie eran impecables —mucho más parecidos a los de Sophie, la madre de Boas, que a los de su no tan adinerado padre— y lo cierto era que Boas no tenía medios para mantener un hogar. Su vida profesional seguía siendo un proyecto. No estaba claro si podría conseguir una plaza de profesor en Alemania y, desde luego, no

parecía que pudiera alcanzar un puesto similar en Estados Unidos. Y ahora quería casarse con alguien que vivía a un océano de distancia de su familia cercana. Incluso su incursión en el campo del periodismo había sido, una vez más, subvencionada por su padre: Meier le había dado al *Berliner Tageblatt* una suma de dinero como garantía de que su hijo entregaría los artículos prometidos y no desaparecería con el adelanto que el periódico le había pagado.[75]

Lo que sí tenía Boas era energía. Era un hombre con mucha labia y ningún reparo a la hora de contactar con gente que no conocía o de presentarse en sus despachos con una larga lista de planes para una expedición o con una hipótesis revolucionaria que ardía en deseos de explicar. Era capaz de empezar contando que las cicatrices que tenía en la cara eran resultado del ataque de un oso polar, lo cual dejaba a su interlocutor dudando si bromeaba.[76] Tras visitar a Marie en el norte del estado, comenzó a compilar los resultados científicos de su expedición ártica, enviándolos a revistas especializadas y escribiendo artículos breves para la prensa germano-americana. Él sabía que en Washington había una colección especialmente buena de objetos relacionados con el Ártico en un museo nuevo que se estaba montando no lejos del Capitolio. Dejó nuevamente a Marie y tomó un tren rumbo al sur, con la esperanza de que la reunión que iba a tener allí lo ayudara a comenzar la siguiente fase de su carrera, que parecía avanzar en cámara lenta.

La capital del país, en otoño de 1884, se encontraba en medio de un torbellino político y de cambios sociales. Chester A. Arthur, el presidente republicano, contemplaba desde la Casa Blanca cómo su partido postulaba a otro hombre, James G. Blaine, para las elecciones presidenciales que se celebrarían ese año. Su oponente, Grover Cleveland, luchaba por convertirse en el primer demócrata en alcanzar la presidencia desde antes de la guerra de Secesión. Cleveland era un mujeriego probado que sin duda había tenido algún hijo fuera del matrimonio. «Mami, mami, ¿dónde está mi papi?» se convirtió en el cántico favorito de los republicanos en los

mítines electorales. La sufragista Belva Ann Lockwood también se presentó por el Partido por la Igualdad de Derechos, a pesar de que la mayor parte de las mujeres no tenía derecho a votar. En el National Mall, la explanada situada entre el Capitolio y la gran curva que hace el río Potomac al pasar junto a la vieja plantación de Arlington (Virginia), estaba a punto de concluirse un altísimo obelisco blanco dedicado a la memoria de George Washington. En cuanto la punta de granito se colocó en lo alto, ese mes de diciembre, el obelisco se convirtió en uno de los monumentos distintivos de la ciudad.

Los viajeros podían verlo cuando se bajaban del tren procedente de Nueva York en la estación que había junto a la ladera oeste de la colina del Capitolio. Desde allí, Boas recorrió la escasa distancia que, a través de la explanada, lo separaba de un par de edificios de arenisca y ladrillo rojo. Casi cincuenta años antes, James Smithson, químico aficionado e hijo ilegítimo de un duque inglés, había legado su considerable fortuna al pueblo estadounidense para que lo dedicara a la investigación científica y la educación. Tras años de discusión sobre el destino de este legado, en 1846 el Congreso al fin había autorizado la creación de una institución que se llamaría Smithsonian.

Para albergarla, se diseñaron dos extravagantes edificios. Uno era un castillo de lo más caprichoso y el otro, una mezcla de estación de trenes europea y tiovivo de Coney Island. En su interior, las colecciones que se exponían incluían una igualmente extraña gama de donaciones catalogadas con dudosos nombres, como «Tocado que llevaba Atahualpa, el último inca» o «Trozo del sicomoro bajo el que, según la tradición, se sentaron José y María».[77] Pero en la época de Boas, los edificios gemelos de la institución producían un efecto magnético en cualquiera que tuviese interés por las exploraciones o la artesanía. Formaban el núcleo de lo que la gente ya entonces llamaba el Museo Nacional Americano, un nombre que todavía hoy puede encontrarse tallado en piedra en la más grande de las dos edificaciones.

Smithson había ordenado que su dinero debía destinarse a

«aumentar y difundir el conocimiento». No había otro país que tuviera un símbolo tan visible de la relación entre la educación y el buen gobierno: Estados Unidos había decidido situar su nuevo complejo museístico cerca de las principales instituciones gubernamentales de la república, en el mismo centro de su capital. Tampoco había otro país que tuviera un portavoz más original y convincente para llevar a cabo esta tarea que el soldado, explorador y estudioso John Wesley Powell, la persona que Boas había ido a ver.

Con la manga derecha recogida y sujeta con alfileres para disimular que le faltaba un brazo y una frondosa barba reposando en su fuerte y voluminoso pecho, Powell había vivido una vida que parecía sacada de un libro de aventuras para niños. Era casi un cuarto de siglo mayor que Boas, y cualquier viajero o geógrafo ambicioso de aquella época tenía motivos para pensar que todas las grandes hazañas relacionadas con descubrimientos ya habían sido hechas por gente de la generación de Powell, si no por Powell mismo.

Originario del estado de Nueva York, Powell había crecido en el Oeste, en la frontera, en la época en que los primeros pobladores blancos todavía se amontonaban en lo que ellos consideraban una tierra salvaje, llena de bosques vírgenes y de feroces enemigos. Era una especie de intelectual asilvestrado que había asistido a la universidad de manera irregular y que tenía un voraz apetito por la lectura y un deseo un tanto impreciso por explorar regiones desconocidas. Recorrió el estado de Wisconsin a pie. Bajó remando los ríos Illinois, Ohio y Mississippi de camino hacia el golfo de México.

Cuando estalló la guerra, en 1861, Powell se alistó como soldado raso en la infantería de la Unión. Al poco tiempo ya comandaba una compañía de artillería, donde pudo aplicar algunos de los estudios informales que había llevado a cabo, como los relativos a las trayectorias que describen las balas de cañón, la puntería y las descargas de fusiles. En abril de 1862, siendo ya oficial, entró en acción en la sangrienta batalla de Shiloh, en el sudoeste de Tennessee. Cuando levantó el brazo derecho para dar la orden de

abrir fuego, una bala Minié le atravesó la muñeca. Más tarde, un cirujano le amputaría el brazo desde la altura del codo. Tras recuperarse, regresó al campo de batalla y ayudó a transportar a sus hombres y sus cañones a nuevos combates a lo largo del río Mississippi y por todo el frente occidental. Y entre contienda y contienda, se dedicaba a recoger fósiles en las trincheras.[78]

Al concluir la guerra, Powell apenas se tomó un descanso antes de continuar con los viajes que había llevado a cabo bastante azarosamente en su juventud, pero ahora con la intención de divulgarlos. En 1869, cumpliendo con un encargo del Smithsonian, realizó el primer trayecto por los ríos Green y Colorado; era la primera vez que alguien navegaba a través del Gran Cañón. Unos años más tarde, en 1871 y 1872, regresó y realizó un periplo similar. Estas expediciones dieron lugar a algunos de los primeros mapas, diarios y fotografías de las maravillas del sudoeste norteamericano.

Cuando en 1875 Powell publicó su *Exploración del río Colorado occidental y sus afluentes* —libro que le dictó a un amanuense, ya que él no era capaz ni de garabatear casi su firma con la mano izquierda —, se convirtió de inmediato en el explorador más conocido del país. El título del volumen, un tanto soso, ocultaba la decisión literaria que catapultaría a Powell a la fama: había escrito todo el relato en presente. «Las buenas gentes de Green River City acuden para vernos partir», comenzaba, en medio de una escena.[79] «Levantamos nuestra pequeña bandera, empujamos las embarcaciones que están en tierra y la rápida corriente nos lleva río abajo». Su estilo hacía imaginar a los lectores que ellos también estaban allí, les proporcionaba una sensación de inmediatez e incertidumbre. Todos tenían la impresión de estar superando los rápidos, con las grandes paredes del Gran Cañón formando un claroscuro que se elevaba sobre sus cabezas. En algunos grabados de la época, podemos ver a Powell manejando la caña del timón con una mano mientras la espuma del río envuelve su pequeño bote y amenaza con enviarlo al fondo.

Cuando Boas llegó a Washington, Powell era el más reconocido de todos los naturalistas y aventureros del país. Formado

inicialmente por exploradores aficionados y antiguos soldados, burócratas y clérigos, el círculo que se creó en torno a él poco a poco fue dando lugar a un nuevo *establishment*, sin formación académica pero intelectualmente curioso, dedicado a descubrir las riquezas naturales de Estados Unidos y a presentarlas de un modo inteligible ante los planificadores de las políticas gubernamentales. Las reuniones informales que Powell organizaba en su casa de M Street, en la zona noroeste de Washington, acabarían dando lugar al Club Cosmos, un punto de encuentro para los más destacados hombres de ciencia de la capital. Los informes y los consejos prácticos que ofrecía al Congreso en relación con la gestión de la tierra y del agua en el Oeste le granjearon numerosos amigos y seguidores. En 1879 organizó la primera encuesta geológica estadounidense para proporcionar información sobre geografía física, geología e hidrografía a los legisladores.

En la misma época, Powell fue escogido para dirigir la nueva Oficina de Etnología del Gobierno. Al igual que la encuesta geológica servía para canalizar los esfuerzos hacia el bienestar físico de los territorios occidentales, la tarea de esta entidad era mejorar las condiciones de vida de los diversos pueblos que allí vivían. En buena medida, lo que unos años después los norteamericanos creyeron saber sobre la frontera de su país —su topografía y sus sistemas fluviales, sus cadenas montañosas y sus praderas, sus habitantes indígenas y sus lenguas— sería producto de la vigorosa investigación de Powell y de todos los datos que entonces recopiló. A mediados de la década de 1880, la encuesta geológica y la Oficina de Etnología tenían más personal, más dinero y más proyectos ambiciosos que ninguna otra organización científica del mundo, haciendo que cualquier cosa que Boas pudiera haber visto en Alemania pareciera minúscula en comparación.[80] Sus informes anuales ocupaban miles de páginas llenas de descubrimientos originales, editados e ilustrados meticulosamente, y cada uno incluía una introducción en la que Powell resumía los hallazgos llevados a cabo aquel año con respecto a los pueblos nativos y sus costumbres. Estas obras eran tan importantes que entraban, con todas sus

páginas, en el registro del supervisor directo del Smithsonian, la Cámara de Representantes de Estados Unidos.

Otros países tenían reales academias y museos privados, pero en Estados Unidos, la ciencia básica llevaba el sello del más alto organismo representativo del país; era como si el mismísimo pueblo estuviera explorando la tierra que la providencia había puesto a su disposición. Todo era sumamente emocionante, y para cualquier explorador joven y ambicioso, estar en la órbita de Powell implicaba sentirse en el centro de algo grande y maravilloso. Había un continente entero aportando materia prima para la investigación original y había un Gobierno decidido a poner el dinero y los medios necesarios para llevarla a cabo. Powell era la persona a quien Boas más deseaba conocer en el mundo (en realidad, la persona que más hubiera querido *ser*).

Pero ese también fue el motivo por el cual, para Boas, encontrarse con Powell fue enormemente decepcionante. Este le informó de que no había ni un puesto disponible en la Oficina de Etnología. Tampoco el Smithsonian tenía la posibilidad de contratar a nadie más. Por lo visto y pese a que ambas instituciones tenían un presupuesto de lo más generoso —y un plan para fundirse en un nuevo museo de historia natural—, Boas había llegado unos años tarde. Todos los puestos de trabajo ya habían sido asignados. Los planes para realizar futuras exploraciones y expediciones cartográficas ya estaban en marcha.[81] Mientras él estuvo allí, pudo ver a los investigadores de la oficina enfrascados en concluir sus amplísimos estudios sobre los tratados firmados con los cheroquis, los cantos y las ceremonias de los navajos, las costumbres de los seminolas de Florida y la crianza de los niños entre los zuñis, entre otras cuestiones.[82]

Boas no tenía demasiados argumentos para recomendarse a sí mismo al margen de su reciente experiencia de campo, realizada toda fuera de Estados Unidos. De todas maneras, Powell aceptó publicar algún trabajo suyo sobre la isla de Baffin, una vez estuviera escrito, en la siguiente entrega del informe anual de la oficina. Al menos eso podría justificar su viaje a Washington, pero Boas seguía

preocupado; el dinero que Powell le había ofrecido no bastaría para cubrir el coste de todo el proyecto.[83] Habría que dibujar mapas y hacer grabados. Necesitaría ayuda para redactar el texto en inglés. Su dominio de ese idioma quizá impresionara a Weike o a Signa, pero no llamaba demasiado la atención de los estadounidenses. Durante una reunión en una de las sociedades científicas de Washington, Boas descubrió que no era capaz de seguir el debate y un secretario tuvo que leer su artículo mientras él lo miraba en silencio. Poco después regresó a Nueva York, deprimido y avergonzado. Lo habían invitado a impartir dos conferencias en la Universidad de Columbia gracias a su tío Jacobi, pero nuevamente resultaron catastróficas desde el punto de vista lingüístico.[84]

Todas sus solicitudes de empleo en Nueva York y Washington fueron rechazadas. Ningún museo ni universidad parecía querer contratar a nadie.[85] Le quedaban pocas opciones. Tendría que volver a Alemania. Esta noticia seguramente entusiasmó a Meier y Sophie, pero para Boas suponía un fracaso. Marie se quedaría en Estados Unidos y su boda tendría que posponerse hasta que él lograra las credenciales que le permitieran obtener un trabajo de verdad. En marzo de 1885, comenzó su viaje de regreso a través del Atlántico, sin saber cuándo volvería, si es que lo hacía alguna vez.[86]

Su único consuelo era que su inglés había mejorado lo bastante como para poder expresar cómo se sentía. Era un estado de ánimo que había aprendido de Marie que se llamaba *the blues*.[87]

3
TODO ES INDIVIDUALIDAD

«Cuando llegó aquí —le escribió desde Minden Sophie Boas a Abraham Jacobi, que seguía en Nueva York—, estaba tan desanimado y abatido tras todos los fracasos que había sufrido allí que se me rompió el corazón».[88] Boas no podía haber elegido peor momento para marcharse de Estados Unidos. En el campo científico que había estado rondando desde su viaje a la isla de Baffin, estaba a punto de producirse un terremoto, y él se había alejado de su epicentro.

La palabra «antropología» existía desde la época de Aristóteles, pero en el siglo XIX era más habitual emplearla para referirse al estudio del desarrollo de los seres humanos como especie: a desenterrar huesos y calaveras que pudieran arrojar algo de luz sobre cómo llegó a existir eso que conocemos con el nombre de *Homo sapiens*. Los especialistas apenas estaban comenzando a considerar el tema como algo que mereciera ostentar su propia categoría profesional o su propio departamento en las universidades. Uno de los primeros profesores designados con el nombre de «antropólogo», Edward Burnett Tylor, de la Universidad de Oxford, definió su campo de estudio sencillamente como «la ciencia del hombre». Tylor empezaba su manual sobre el tema, publicado en 1881, invitando a sus lectores a acudir a los muelles de Liverpool o de Londres a clasificar la infinita variedad de seres humanos que pasaban: «el negro africano», de «nariz plana, amplias fosas nasales,

labios gruesos y protuberantes y […] la mandíbula muy prominente», o «el chino […] [con] su piel amarillenta como si tuviera ictericia y su pelo áspero, lacio y negro».[89] Algunas de las instituciones académicas que emplearon el término por primera vez —el Real Instituto Antropológico británico o la cátedra de Antropología en el Museo de Historia Natural francés— también concebían este campo como una rama de la anatomía o de la historia natural, es decir, como el estudio de los cambios físicos de las plantas y los animales a través de las eras geológicas.

La palabra que definía el área de interés de John Wesley Powell, «etnología», era mucho más nueva; había sido acuñada en la década de 1840. Si la antropología era el estudio del *anthropos* o, literalmente, del «ser humano», la etnología se erigía como el estudio de los seres humanos en el contexto de su *ethnos*, las sociedades o comunidades específicas —naciones, grupos étnicos, tribus, razas— en las que ellos mismos parecían clasificarse. Esa «ciencia de la cultura», como la llamó Tylor, revelaría cómo «una punta de flecha de piedra, un palo tallado, un ídolo, un túmulo […], el ritual de un hechicero […], la conjugación de un verbo» representaban la forma de vida de un pueblo primitivo tan adecuadamente como las tablas de importaciones y exportaciones describían la de uno civilizado.[90] ¿Cómo surgieron estos grupos sociales? ¿En qué se diferenciaban unos de otros en sus lenguas y costumbres? ¿Qué visión del mundo tenían, y de dónde procedían sus particulares maneras de concebirlo todo, desde de quiénes eran parientes hasta la forma más adecuada de dirigirse a los dioses?

Para contestar a estas preguntas y obtener cierto renombre, los principales requerimientos eran tener un puesto académico y acceso al servicio postal. Tylor accedió a su cargo en Oxford en buena medida gracias a que examinó cuidadosamente los textos de los investigadores y exploradores que describían cómo se hacían, decían y concebían las cosas en poblaciones lejanas y exóticas. Uno de sus contemporáneos, el abogado y catedrático de Cambridge James G. Frazer, reunió sus propios estudios comparativos de textos clásicos y prácticas religiosas en una obra que tituló *La rama dorada* (1890).

Frazer investigó las fuentes escritas clásicas que trataban sobre los orígenes de la magia y de la mitología —o la «religión primitiva» de la «raza aria», como él la llamaba—, pero también pensaba que había materiales para desarrollar sus teorías que podían hallarse a la vuelta de la esquina. «De hecho, el ario primitivo, en todo lo que respecta a su hechura y su tejido mental, no está extinto», escribió en las páginas iniciales.[91] «Ha estado entre nosotros hasta el día de hoy» con las «creencias y prácticas religiosas de los campesinos». Para los estudiosos como él, los secretos de las sociedades humanas se esconden principalmente en los textos que estas producen: la literatura sagrada, las inscripciones, los jeroglíficos o los relatos épicos recogidos por los escribas medievales o los traductores modernos. Las tradiciones orales y la contemporánea «religión de los leñadores y los granjeros», en palabras de Frazer, eran valiosas en la medida en que arrojaban luz sobre estas antiguas prácticas.[92]

La misión de la Oficina de Etnología de Powell, en cualquier caso, era ser más sistemática y profesional y basarse en datos, es decir, ir más allá de los textos antiguos y dedicarse a lo que era observable y estaba vivo en el presente. Su tarea, respaldada por la autoridad y el presupuesto del Gobierno estadounidense, consistía en trazar y catalogar los orígenes, las lenguas y las costumbres de los diversos grupos que habían habitado el continente americano desde antes de la llegada de los europeos. También tenía como objetivo comprender a los miembros de estos pueblos que seguían vivos: las mujeres y los hombres nativos con quienes cualquier viajero podía encontrarse si tomaba un tren con rumbo al Oeste. Esto era especialmente importante ahora que el Gobierno tenía la responsabilidad de gestionar sus vidas.

A partir de la aprobación de la Ley de Apropiación Indígena de 1871, el Congreso rechazó el antiguo sistema de negociación con las tribus indias. Washington ya no consideraría a los grupos indígenas principalmente como colectividades, es decir, como naciones locales con las que firmar tratados, del mismo modo que hacía con las potencias extranjeras. A partir de ese momento, los indios pasaron a ser «tutelados» individualmente por el Gobierno federal, y se

encontraron en un inframundo legal, entre los extranjeros y los ciudadanos de pleno derecho, un estatus que se materializaría solo unas décadas más tarde. Sus identidades tribales dejaron de preocupar a los funcionarios estatales y se convirtieron en un objetivo para los buscadores de artefactos arqueológicos y los comisarios de museos.

Fue el mentor intelectual de Powell —un hombre de negocios e investigador a tiempo parcial de Rochester (Nueva York)— quien había aportado el esquema filosófico que determinaría la manera en que los «etnólogos» debían llevar a cabo su trabajo de descripción e inteligibilidad de las sociedades indígenas. Lewis Henry Morgan, nacido en 1818 en el seno de una familia de terratenientes urbanos y cultos, era, como Powell y Boas, un hombre lleno de entusiasmo que se había encontrado con su vocación por azar. En esa época, la zona norte del estado de Nueva York estaba en auge gracias al surgimiento de las manufacturas locales y al flujo de bienes comerciales que llegaban por el canal de Erie, inaugurado en 1825. Tal vez fuese ese cambio abrupto lo que hizo que los habitantes de la zona buscaran sus raíces con especial ahínco. Cuando Morgan era un niño, toda la gente que tenía a su alrededor parecía obsesionada por la idea de que el país era más antiguo de lo que aparentaba ser, aunque esto fuera un secreto.

En numerosas localidades, la gente comenzaba a tomar conciencia de ciertas realidades ocultas que de repente eran reveladas por videntes, místicos y guías espirituales. Cerca de Rochester, un granjero llamado Joseph Smith afirmó haber encontrado unas tablas de metal que contenían los escritos de Mormón, un profeta que había vivido hacía mucho tiempo y que había descrito una civilización norteamericana ya desaparecida que había recibido la visita de Jesucristo. Los seguidores de Smith adoptaron el nombre de Santos de los Últimos Días para diferenciarse de quienes habían habitado las mismas colinas y bosques en una época más sencilla y menos corrompida. Más hacia el este, los miembros de la

Comunidad de Oneida creían en la perfección humana y defendían que el segundo advenimiento de Cristo se había producido hacía mucho tiempo ya. La clave de la felicidad consistía en recuperar las antiguas costumbres abandonadas por la sociedad moderna, desde el amor libre hasta la propiedad comunal.

Para Morgan, lo recuperable del pasado se hallaba oculto en el presente visible. Estaba en las distintas comunidades indígenas dispersas al sur y al este del lago Ontario. Su obsesión particular era la antigua confederación iroquesa, una alianza que en otros tiempos había reunido a los pueblos mohawk, onondaga, oneida, cayuga, seneca y tuscarora en una compleja estructura política y económica. La confederación había ido desapareciendo gradualmente tras la llegada de los pobladores franceses e ingleses, pero en la década de 1840, Morgan y varios colegas suyos idearon un quijotesco plan para revivirla. La recuperación de dicha alianza, esperaban, volvería a poner en contacto a los indígenas y a los europeos con una forma de vida más pura y auténtica, y serviría para resucitar la civilización que había vivido antes en esas tierras.

Se diseñaron algunos rituales para la «indianización» de voluntarios blancos, con nombres iroqueses que se pronunciaban siguiendo unas reglas fonéticas nuevas y divisiones en tribus y bandas.[93] Los francmasones prestaron algunas de sus sedes para celebrar reuniones secretas. Se esbozaron planes para enseñar las lenguas nativas. Pero, como muchos proyectos similares surgidos durante lo que llegaría a conocerse como el Segundo Gran Despertar —la extendida renovación espiritual norteamericana que tuvo lugar a mediados del siglo XIX—, al final la idea no se llevó a cabo. La nueva confederación quizá alcanzara unos cuatrocientos miembros.[94] Morgan se dedicó a crear una empresa y a fundar una familia. Lo que perduró, sin embargo, fue su pertinaz interés por documentar el pasado y el presente de sus vecinos iroqueses.

Mientras viajaba por el distrito de los lagos Finger, en el estado de Nueva York, conoció a muchos hombres y mujeres indígenas e incluso llegó a establecer una genuina amistad con ellos. Se quedó impresionado al descubrir cuántas familias habían sido estafadas en

transacciones de tierras y expulsadas de sus territorios ancestrales. En 1851 publicó todo lo que había aprendido en un volumen titulado *La liga de los iroqueses*. Este libro pronto pasó a considerarse el estudio definitivo de la historia, la lengua y las costumbres de la mayor alianza india que jamás existió en el continente, especialmente notable por su peculiar sistema político, que asignaba a las mujeres el rol de líderes del clan y el poder de tomar decisiones. «La motivación que originó esta obra es fomentar un sentimiento más amable hacia los indios, fundado en un conocimiento más veraz de sus instituciones civiles y domésticas y de sus capacidades para mejorarlas en el futuro», escribió Morgan en el prólogo.[95] Los «residuos» de sus antiguas costumbres, como los llamó él, seguían ahí para cualquiera que desease verlos; si se comprendían bien, podían contribuir a la «recuperación» de los indios como ciudadanos estadounidenses. Morgan le dedicó el libro a Ely Parker, un traductor y abogado seneca que se había convertido en su principal informante y compañero a lo largo de su investigación.

A *La liga de los iroqueses* lo siguió, en 1877, *La sociedad primitiva*, una obra más extensa en la que Morgan intentó plasmar un modelo global de cómo se organizan las sociedades humanas y cómo conciben sus propiedades, basado en su conocimiento de los iroqueses pero incluyendo también casos de la Grecia y la Roma antiguas y de otras sociedades de todo el mundo. Morgan pensaba que todas ellas pasan por las mismas etapas en su evolución. Tanto en la Antigüedad como en el presente, era posible percibir las leyes que pautaban la transición de formas sencillas de organización —familias, hermandades, tribus— a los modernos y complejos estados nación. La obra de Morgan se consideró tan revolucionaria que otros pensadores le reconocieron como una autoridad en la comprensión del cambio social. Charles Darwin lo citó en *El origen del hombre* (1871), en relación con el desarrollo de los modelos de matrimonio y los sistemas de parentesco. Karl Marx leyó *La sociedad primitiva* y tomó notas, especialmente sobre las tres etapas principales de la evolución social identificadas por Morgan, calificadas por este como salvajismo, barbarie y civilización.

Friedrich Engels reprodujo muchas de las ideas de Morgan en su libro *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*, publicado en 1884. John Wesley Powell siguió su ejemplo. Cuando comenzó a imaginar cómo debería funcionar la Oficina de Etnología, hizo que *La sociedad primitiva* fuese una lectura obligatoria para todo el personal.[96]

En marzo de 1886, Powell se puso en pie ante una solemne reunión de la élite científica de Washington para exponer su visión del futuro, una visión basada en el pensamiento de Morgan. «El curso de los eventos humanos no es un círculo eterno», comenzó diciendo, y luego afirmó que a nuestro alrededor podemos ver que existe un progreso y no una mera sucesión de los mismos acontecimientos repitiéndose una y otra vez.[97] La historia tenía una dirección. La antropología debía ser la ciencia del cambio, con respecto tanto al aspecto físico de los seres humanos como a la amplia variedad de conductas, instituciones y costumbres que definían el *ethnos* que los etnólogos tomaban como objeto de estudio.

Para Powell, había una clara hoja de ruta que explicaba cómo iban produciéndose esas transformaciones. «Hay etapas de la cultura humana», dijo con sencillez, siguiendo a Morgan. Las sociedades humanas avanzan naturalmente desde el salvajismo hacia la civilización pasando por la barbarie, y cada una tiene sus características particulares en «todos los grandes tipos de actividades», una «cultura» específica de la etapa de desarrollo en que se encuentran. Un pueblo en particular no siempre muestra todas las características de la etapa en la que está; puede ser una versión «degradada», «en decadencia» o «parasitaria» de la cultura humana, «como los gitanos», dijo Powell. (Aunque si quería una muestra del salvajismo potencial de la civilización, por ejemplo, bien podía haber mirado su brazo derecho amputado, perdido a causa de los horrores —bien modernos— de la batalla de Shiloh). En cualquier caso, «el progreso general de la cultura» se dirigía a logros cada vez más elevados.

Las etapas del progreso con frecuencia se fundían unas con otras. «Para los científicos, la luz y la oscuridad nunca son absolutas, sino que los fenómenos de la luz y la oscuridad cubren infinitos matices de claroscuros, con la luz absoluta en un extremo y la oscuridad absoluta en el otro, más allá de fenómenos observables y existentes solo en un ámbito teórico». El etnólogo debía operar en esa semioscuridad, estudiar las fronteras que separan las etapas del progreso humano y describir cómo los diferentes pueblos han transitado de una fase de la cultura humana a la siguiente, el desarrollo de las lenguas y otras características específicas que los definen, las diversas instituciones —desde las tribus hasta los estados— que les han permitido mantenerse como unidades coherentes y sus cambiantes opiniones sobre la vida y el universo, sus «actividades mentales», como las denomina Powell.

Todo este desarrollo en algunos casos tuvo lugar muy lentamente; en otros —por ejemplo, cuando las comunidades salvajes entraron en contacto con sociedades civilizadas, como estaba ocurriendo en aquel preciso momento en el Oeste norteamericano —, podía ocurrir a gran velocidad. Pero el punto de partida era comprender que los pueblos que no son como nosotros no eran simplemente versiones degradadas o inferiores de una humanidad ideal indiscutible. Se hallaban en distintas etapas de un recorrido común de progreso y cada uno tenía sus propios rasgos y su lógica interna.

«La edad del salvajismo es la edad de piedra —sentenció Powell —; la edad de la barbarie es la edad de la arcilla; la edad de la civilización es la edad de hierro». Los salvajes se organizaban en grupos unidos por un parentesco primario, en pequeñas familias formadas por personas que descendían de un ancestro común. Los bárbaros se agrupaban en unidades mayores, como las tribus. Los pueblos civilizados habían creado el Estado nación, que tenía un sistema formal de gobierno y unos límites territoriales claros y bien defendidos frente a ataques foráneos. Los salvajes empleaban palabras sueltas y conceptos sencillos, mientras que los bárbaros se expresaban por medio de frases complejas; los pueblos civilizados,

por su parte, usaban idiomas capaces de transmitir ideas complicadas y abstractas. También la música difería de una etapa a la siguiente. Los salvajes podían marcar un ritmo golpeando un tronco o una piedra, pero los bárbaros eran capaces de entonar líneas melódicas y la civilización añadía el contrapunto y la armonía. Los dioses de los salvajes eran numerosos y con frecuencia eran representados en forma de bestia o de ave. Los bárbaros convertían en sus dioses a las fuerzas de la naturaleza. Los hombres civilizados se habían dado cuenta, al fin, de que lo divino era una fuerza única, con un único nombre y una única identidad.

La esencia de la humanidad era lo que Powell llamaba sus «humanidades», la capacidad para crear un lenguaje, diseñar unas instituciones y emplear la razón para comprender el mundo. Su tautología gramática era en realidad una audaz incursión en el terreno de la filosofía, ya que estaba tomando el esquema de Morgan para convertirlo en un arma que apuntase claramente a quienes creían que los cambios, en las sociedades humanas, tenían lugar siguiendo las mismas leyes que gobernaban la diferenciación de las especies en el mundo natural. Hacía poco que el biólogo inglés Herbert Spencer había acuñado el término «supervivencia del más apto» para referirse a la lucha por la superioridad biológica descrita por Darwin en *El origen de las especies* (1859). Para Spencer y otros pensadores, también las sociedades luchaban por su supervivencia, y la naturaleza determinaba qué pueblos, gracias a la superioridad de sus logros y su visión del mundo, dominaban a otros pueblos menos dotados por la providencia. Según Powell, por el contrario, la evolución social no era en absoluto como la evolución biológica. El cambio que se iba produciendo en las sociedades era un progreso que dependía de los seres humanos y que las hacía pasar de unas formas de pensamiento, de unas costumbres y de unas instituciones inferiores a otras superiores. Ningún pueblo tenía una incapacidad inherente para llevar a cabo ese viaje transformativo que otros ya habían completado. La etnología, por lo tanto, consistía simplemente en el acto mediante el cual el hombre civilizado conversaba con aquellos que todavía debían recorrer la misma senda

que él ya había transitado.

La reacción al discurso de Powell no está documentada, pero debió de ser impresionante. La organización patrocinadora, la Sociedad Antropológica de Washington, incluía a los más famosos curadores y profesores de la ciudad, e incluso se había permitido la asistencia de la Sociedad Antropológica Femenina. Powell había afirmado con contundencia que el esquema tripartito de Morgan mostraba las categorías en las que cualquier sociedad podía encuadrarse. Había separado el objeto de interés de los etnólogos —la cultura— de las cosas que estudiaban los biólogos. Este nuevo marco conceptual abría todo un mundo de posibilidades para su oficina. Uno podía estudiar a los salvajes siux, que vagaban en tribus inconexas por las llanuras del Oeste, o a los bárbaros iroqueses, cuyo sofisticado sistema político federal había sido explicado con elocuencia por el propio Morgan, o a los civilizados ingleses, que habían llevado la industria y el comercio al Nuevo Mundo. En vez de presentarse como un conjunto indiferenciado de pueblos, el mundo ahora aparecía como una serie finita de tipos, cada uno de los cuales se hallaba en un punto distinto de la misma senda humana.

Unos años más tarde, en la otra punta de Washington con respecto a donde vivía Powell, comenzó a construirse un magnífico edificio nuevo para alojar la Biblioteca del Congreso. Cuando se terminó, en 1897, los lectores podían subir por la gran escalinata exterior y encontrarse casi cara a cara con la esquemática jerarquía del mundo humano establecida por Powell. Una colección de treinta y tres cabezas de granito, diseñadas a partir de los modelos recogidos por Powell, decoraban las ventanas de la segunda planta del edificio, a modo de adornos grutescos. Los civilizados pueblos europeos estaban situados cerca de la puerta de entrada, mirando al Capitolio. Los bárbaros chinos y árabes ocupaban los lados del edificio. Los salvajes africanos y los moradores de las islas del Pacífico se hallaban ocultos en la parte de atrás. En la actualidad, rodeando las paredes del Edificio Jefferson —el más importante de la biblioteca—, los visitantes todavía pueden hacer un recorrido visual por el camino

que Morgan y Powell describieron.

Boas ya había notado que los pensadores estadounidenses estaban elaborando un marco conceptual que podría ayudarlo a organizar las observaciones inconexas que había hecho en la isla de Baffin. Tras pasar algunos meses en Minden, se dio cuenta de que la decisión de regresar a Alemania había sido un terrible error.

Consiguió publicar un pequeño libro en alemán sobre su expedición ártica, lo que le permitió hacerse con el codiciado doctorado superior que le permitiría trabajar de profesor. Ahora solo tenía que esperar a que uno de los miembros del pequeño cuadro de profesores del Imperio tuviera la amabilidad de morirse y dejar una vacante. Le propusieron dar algunas conferencias no demasiado bien pagadas y lo contrataron como investigador ayudante en el prestigioso Real Museo Etnológico de Berlín. Allí trabajó durante un tiempo a la sombra de dos de las figuras principales de las ciencias humanas en Alemania, Rudolf Virchow y Adolf Bastian. Ambos defendían exactamente el tipo de trabajo de campo que Boas había llevado a cabo por su cuenta, de un modo más o menos casual. Pero ni siquiera en esa situación anhelaba prosperar mucho más allá de acabar catalogando artefactos arqueológicos. Todo le parecía tremendamente aburrido, y la atracción que América ejercía sobre él era inmensa. Para empezar, Marie probablemente no dejaría a su familia en Manhattan por un futuro incierto en Alemania. La decisión caía casi por su propio peso. En julio de 1886, cuando apenas había pasado un año desde su reticente regreso, Boas se embarcó en un transatlántico con rumbo a Nueva York. No estaba seguro de ello en aquel momento, pero volvía para quedarse.

Boas fue uno de los casi 1,8 millones de germanoparlantes que se establecieron en Estados Unidos entre 1880 y 1900, durante el auge de la inmigración alemana.[98] La familia de Marie, los Krackowizer, y el tío de Boas, Abraham Jacobi, estaban entre los profesionales y activistas políticos que habían huido de Europa central tras el fracaso de las revoluciones de 1848. En cierto modo,

habían sido pioneros, deseosos de apartarse de los campesinos y tenderos que atestaban los camarotes de tercera clase de los mismos barcos en que ellos viajaban. Ahora, en cambio, para quienes formaban parte de la ola de inmigración de Boas —personas más urbanas y mejor preparadas que sus antecesores, entre las que había más protestantes y judíos y menos católicos, con una clara preponderancia de varones solteros como Boas—, llegar a Estados Unidos no era como empezar desde cero en un país extraño. Nueva York les parecía una ciudad tan alemana como norteamericana.

En aquella época, solo había dos ciudades en el mundo, Viena y Berlín, que tuviesen una población alemana mayor. Si los residentes de un único barrio de Manhattan conocido como Kleindeutschland o Dutchtown —y que unos años más tarde comenzó a llamarse el Lower East Side— hubieran sido transportados por arte de magia al Reich del káiser Guillermo, habrían constituido la quinta ciudad más grande del Imperio.[99] Los alemanes que se habían instalado en Nueva York eran tantos y les iba tan bien que incluso fuera de Kleindeutschland no era raro oír a tu médico, a tu profesor universitario, a tu librero, al camarero de tu bar habitual o a tu profesor de piano —que tenía un Steinway germanoamericano— hablar inglés con el mismo acento extranjero.

Ascender en la vida implicaba ascender en el mapa, motivo por el cual el primer destino de Boas al llegar no fueron las pequeñas tiendas y talleres de artesanía de Kleindeutschland, sino la casa de los Krackowizer en West 60th Street.[100] El encuentro con Marie hubo de posponerse porque ella estaba, una vez más, visitando a unos parientes en el norte del estado, así que en las semanas siguientes Boas se dedicó a crear una nueva red de contactos en el mundo académico. Llamó a familiares y conocidos de la comunidad alemana para pedirles una carta de recomendación y, en algunos casos, un préstamo. No tenía trabajo y, pese a contar con la habilitación, tampoco perspectivas de encontrar uno. Su inglés era todavía tan titubeante que dejó pasar una oportunidad de leer un artículo ante la prestigiosa Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia, por miedo a que sus errores gramaticales le hicieran

quedar como un palurdo.[101] Pero se sentía más optimista que el año anterior. «Tengo ante mis ojos un campo de posibilidades laborales tan amplio y libre que la mera idea me entusiasma», escribió a sus padres en agosto.[102]

Tampoco tardó mucho en encontrar un nuevo emplazamiento para hacer trabajo de campo y avanzar en la siguiente fase de su investigación. Mientras había sido empleado en el museo de Berlín, había conocido a un grupo de indios bellas coolas, también llamados nuxálks, que habían sido llevados hasta allí desde la Columbia Británica. Boas se quedó fascinado con su lengua y sus bailes rituales, que realizaban con unas máscaras de madera talladas con gran sofisticación. Los pueblos indígenas del noroeste del Pacífico eran conocidos por sus grandes cabañas hechas con tablones, sus altísimos postes de intrincado diseño y la institución del *potlatch*, mediante el cual los cabezas de familia competían por ver quién regalaba más alimentos y bienes al resto de la comunidad, a veces hasta arruinarse. Aquella región podía proporcionar una buena continuación al trabajo que había realizado en la isla de Baffin, pensó Boas, entre otras cosas porque le brindaría la oportunidad de profundizar sus conocimientos sobre cuestiones norteamericanas. También aumentaría sus probabilidades de conseguir un empleo estable en Nueva York o en Washington. En otoño de 1886, con un préstamo del tío Jacobi y la oportunidad de ganar algo de dinero consiguiendo piezas de artesanía para vendérselas a un museo, partió hacia el Oeste.

El Ferrocarril del Norte del Pacífico había llegado hasta el océano hacía muy poco, y dejaba a sus pasajeros en una joven ciudad portuaria llamada Tacoma y situada en el estado de Washington. Desde allí, Boas cogió un barco de vapor que, a través del mar de los Salish, lo llevaría hasta la provincia canadiense de la Columbia Británica. La costa, muy irregular, estaba llena de ensenadas y fiordos, con grandes arboledas de abetos de Douglas y cedros de Alaska envueltas en una densa niebla, que ocultaba los

campamentos madereros y los caladeros. Más allá, los picos más elevados de la cordillera Olímpica se recortaban, llenos de nieve, contra el cielo. «Vancouver produce una impresión muy extraña», escribió.

> Apenas ha pasado un año desde que esta ciudad surgió en medio de la naturaleza, cuando se supo que el Ferrocarril del Pacífico Canadiense tendría aquí su terminal.[103] Donde no hay viviendas, incluso en medio de la ciudad, hay tocones quemados o ardiendo. Hay gente de todas partes, aunque nadie parezca sentirse realmente en casa, pululando por las calles, que están cubiertas con tablones de madera. No están terminadas del todo, y donde no hay aceras de madera, u otras calles no cubiertas con tablas, no hay nada más que un barrizal intransitable. Los oficinistas son tan escasos que todavía llaman la atención en Vancouver, pero parece que esto va a cambiar muy pronto.

«El forastero que llega a Victoria por primera vez se sorprende por el gran número de indios que viven en esta ciudad», contaba Boas tras conocer la capital de la provincia.[104] Calculó que la población india total de la Columbia Británica debía de ascender a treinta y ocho mil personas, la mayor parte de las cuales vivían junto a la costa; un número muy superior al de descendientes de europeos.[105] Los indígenas, para su sorpresa, se vestían a la manera occidental y trabajaban como estibadores, pescaderos y lavanderas. Sus cabañas y sus ligeras tiendas se hallaban dispersas a las afueras de la ciudad. Hablaban diversas lenguas no vinculadas entre sí, y sus sistemas de organización social también parecían distintos: algunas tribus, como los tlingits, se dividían en poderosos clanes, y otras, como los kwakiutl, tenían un complejo sistema de sociedades secretas muy veneradas, incluso temidas, por las personas corrientes. En cualquier caso, lo que unía a los indios era su «gusto artístico sumamente desarrollado», según escribió Boas, y en particular las deslumbrantes tallas de madera y las pinturas de animales estilizados que decoraban sus cabañas.[106]

La lluvia a veces hacía que las escasas carreteras se convirtieran en cenagales impracticables, pero aquello al menos era más

soportable que los bloques de hielo y las temperaturas bajo cero de la isla de Baffin. Boas se metió de lleno en su trabajo. «Voy por ahí visitando a la gente y escuchando sus historias —informaba a sus padres— y luego me dedico a escribir hasta que me duelen los dedos».[107] Al final de cada día de viajes y conversaciones, se apresuraba a anotar todo lo que había escuchado. En unos pocos meses, llenó más de trescientas páginas de sus blocs encuadernados en cuero, y redactaba tantas cartas a sus padres que no le llegaba el dinero para pagar los envíos.[108] Decidió recorrer toda la costa compilando mitos y cuentos populares. Y para ello se centró sobre todo en la isla de Vancouver. Ya sabía algunas palabras de Bella Coola, que había aprendido de los indios de este pueblo que había conocido en Berlín, y era capaz de entenderse en chinook, una lengua simplificada que empleaban los comerciantes. Pero ante todo confiaba en la técnica que había usado con tanta frecuencia en su tierra natal: acorralar a alguien al que apenas conocía, quizá un misionero cristiano, o a algún nativo que hablara inglés, y pedirle muy educadamente que lo acompañara a una reunión urgente. George Hunt, un hombre medio tlingit y medio inglés que, al casarse, había pasado a formar parte de la sociedad kwakiutl, le hizo de guía y le abrió las puertas de su comunidad, como había hecho Signa en la isla de Baffin.[109]

Pero esto funcionaba algunas veces mejor que otras. En una ocasión, Boas se pasó dos horas anotando un intrincado texto que le dictó con mucho cuidado una mujer de la aldea costera de Comox, para enterarse después, gracias a un intérprete, de que lo que ella le había estado explicando durante todo ese largo rato era una larga conversación inventada. La mujer creía que él solo quería practicar el idioma.[110]

El problema era cómo encontrarle sentido a todo eso. Un hombre y una mujer ancianos prácticamente se pelearon a golpes mientras intentaban contestar a las preguntas de Boas, escribió este desde Somenos, una aldea situada en el valle del río Cowichan.

Él dijo que un hombre llevaba muerto nueve días y ella dijo que eran

> diez, y entonces él se enfadó tanto que no pude sacarle ni una palabra más […]. Cada cinco minutos él me asegura que es el mejor de todos los hombres que hay aquí y que lo sabe todo. Mientras tanto, unos niños sucios corren y chillan por ahí; a veces la gente se pone a comer. Los perros y las gallinas se abren paso entre las personas; el fuego echa tanto humo que casi no se ve. El anciano vigila para asegurarse de que escribo todas y cada una de las palabras que dice y, si no lo hago, se lo toma como un insulto y suelta un largo discurso del que no entiendo ni una palabra.[111]

Además, los mitos a veces contenían tantas groserías y obscenidades que Boas temía no poder publicarlos jamás.[112] «Siempre tratan de engañar a los desconocidos», se quejaba Boas.[113] Eso suponía un problema desde el punto de vista científico, pero también desde el histórico. La información que él no consiguiera recoger tal vez no podría recopilarse nunca.

En una ocasión, mientras recorría la rocosa costa que hay cerca de Comox, en la isla de Vancouver, descubrió que la zona estaba llena de huesos humanos desperdigados por todas partes. Era lo único que quedaba de un antiguo cementerio en el que un granjero local había comenzado a cultivar.[114] El nuevo Ferrocarril del Pacífico Canadiense pronto atravesaría esas tierras, trayendo trenes de carga llenos de productos industriales y vagones de pasajeros repletos de pobladores blancos. Y era factible que pasaran más cosas por el estilo: las cabañas de madera serían destruidas para hacer sitio a unas casas más modernas, un cementerio podría quedar soterrado por una carretera nueva y los huesos antiguos se irían descolorando sobre los guijarros de la playa. La tarea de Boas era una carrera contra el tiempo, como lo había sido cuando estaba con los inuits. A causa de la difteria o de las máquinas de vapor, las antiguas costumbres, o lo que quedaba de ellas, pronto habrían desaparecido. Boas se sorprendió al constatar que nadie —ni los pobladores locales ni los propios indios— consideraban que esto fuera una tragedia. Lo que sí llamó la atención fueron las noticias de su llegada y de su partida: un doctor alemán que llevaba a cabo una investigación etnológica en la frontera. Al marcharse, ya era una pequeña

celebridad.[115]

A su regreso a Nueva York, ese mes de diciembre, Boas albergaba la esperanza de tener tiempo para escribir sus descubrimientos y presentárselos a algún editor norteamericano. Un libro en inglés sin duda le ayudaría a crearse una reputación de investigador serio. De hecho, un mes más tarde se le presentaba la oportunidad. Había quedado una vacante como ayudante en la revista *Science*, y tras cenar con el director, Nathaniel D. C. Hodges, Boas obtuvo el puesto. Escribió a su familia que iba a establecerse definitivamente en Estados Unidos y le dijo a Marie que podían empezar a planear su boda para esa primavera.[116]

Science era una revista joven y hecha con mucho esfuerzo, fundada en 1880 con la intención de ofrecer «una crónica semanal del progreso científico», como se anunciaba en la portada. La labor de Boas consistía en gestionar la publicación de artículos del ámbito de la geografía —que él seguía mencionando como su principal área de interés— y preparar mapas y notas que se publicaban sin firmar sobre los avances en esta disciplina. Pero la revista le proporcionaba algo que nunca había tenido: una plataforma relativamente segura desde la cual podía presentar no solo sus observaciones de campo y descripciones geográficas, sino también algunas de las ideas genéricas que había empezado a formular sobre las ciencias sociales emergentes.

Los geógrafos y los etnólogos debían dejar de intentar seguir el ejemplo de los físicos y otros estudiosos del mundo natural, escribió en una de sus primeras incursiones en las páginas de *Science*, a comienzos de 1887. Resultaba imposible generalizar sobre cosas que dependían esencialmente del contexto; por ejemplo, el mismo mito sobre un cuervo parecía tener un significado en Comox, pero otro completamente distinto en la costa del mar de los Salish. Por su propia naturaleza, la etnología dependía de un tiempo y de un espacio particulares. Estaba impulsada por el deseo de entender «la vida del hombre en la medida en que depende del país en el que

vive».[117]

Y había un lugar, opinaba, donde todo esto se había entendido de un modo absolutamente erróneo: el Museo Nacional de Washington y la comunidad de sabios eminentes reunida en torno a John Wesley Powell.

Poco después de regresar de la Columbia Británica, Boas había viajado a Washington para estudiar las colecciones del Smithsonian sobre los pueblos que habitaban la costa noroeste del continente. Esta institución todavía mostraba los rasgos distintivos del tipo de organismo que era, una especie de protomuseo que en Alemania se llamaba «Kunstkammer», una recopilación de objetos curiosos que los reyes y príncipes del Renacimiento y de los primeros tiempos modernos se dedicaban a reunir para entretenerse y hacer las delicias de sus amigos. Se trataba de un batiburrillo de elementos extraños: ropas de una tribu remota y quizá fantástica, el esqueleto de un animal deforme, un tumor especialmente grande o, más notoriamente, los fragmentarios restos de un dodo que más adelante inspirarían un personaje de *Alicia en el país de las maravillas*, de Lewis Carroll, y que se encontraban en el Museo Ashmolean de Oxford.

En cambio, los museos modernos de historia natural y etnología, que se habían ido perfeccionando gradualmente a lo largo del siglo XIX, estaban interesados en la clasificación. Su propósito no era solo sorprender o divertir al público, sino también educarlo. Los objetos debían exponerse siguiendo un plan lógico y no colocarse caprichosamente en armarios o apilarse encima de las mesas. Los nuevos edificios del British Museum (que abrió sus puertas en la década de 1850), del Real Museo Etnológico de Berlín en el que había trabajado Boas (fundado en la de 1870) y del Museo Pitt Rivers de Oxford (creado en la de 1880) ordenaron esa mezcolanza de plumas, piedras y madera y lo dispusieron todo de forma más cuidadosa. Al recorrer sus salas abiertas y espaciosas, uno sentía que avanzaba por un mundo racional y comprensible y que podía descubrir la lógica interna de la naturaleza —flora, fauna, fósiles y huellas— desplegándose ante sus ojos.

A Boas le llamó la atención que el Museo Nacional del Smithsonian contara una historia similar. El curador de la entidad encargado de la etnología, Otis Tufton Mason, estaba en la órbita de Powell y había supervisado el traslado de las colecciones de la oficina al nuevo edificio, situado un poco al este del castillo. También había ayudado a fundar la Sociedad Antropológica de Washington, donde Powell había dado su discurso sobre las etapas de la evolución de las sociedades humanas, y había diseñado el nuevo museo para que funcionara como una muestra de estas ideas. Ya que los rituales, las herramientas, las armas, la vestimenta y otros hábitos y prácticas pasaban por etapas definidas y precisas —como afirmaban Morgan y Powell—, resultaba apropiado agrupar en un mismo lugar todos los sonajeros hechos con huesos o todos los tambores fabricados con pieles de animales, independientemente de cuál fuera su origen geográfico. Eran, al fin y al cabo, expresiones comunes de una etapa evolutiva muy clara. Como los distintos vagones de un tren, iban más o menos a la misma velocidad de una estación llamada «Salvajismo» a otra llamada «Barbarie» para dirigirse a la terminal, «Civilización».

Cuanto más avanzaba Boas entre las vitrinas, más raro le parecía todo. En Vancouver y en Victoria había visto lo caótica que era la etnología en la práctica. La realidad del trabajo de campo estaba a años luz de la imagen clara y ordenada que se ofrecía a los visitantes de los museos. La organización de las colecciones parecía reflejar la concepción que poseía el etnólogo de para qué servía un objeto, y no la visión del mundo del artesano que lo había manufacturado. Y el público no tenía manera alguna de discernir el uso que el creador habría pensado darle, ni cómo se empleaba en su contexto original.

Cuando regresó a Nueva York, Boas anotó algunas de estas ideas. En junio le escribió al «comandante Powell», que era como se conocía a aquel gran hombre, afirmando que se estaba planteando una «cuestión fundamental» para la etnología, hacia la cual quería encaminar sus investigaciones: «¿Hasta qué punto existe una influencia del entorno?», se preguntaba.[118] Era la primera formulación inequívoca —a pesar de que su inglés seguía siendo

imperfecto— del tema que interesaba a Boas desde que se había embarcado rumbo a la isla de Baffin. «Cuanto más estudiaba, más me convencía de que fenómenos como las costumbres, las tradiciones y las migraciones son demasiado complejos en su origen […] como para permitirnos estudiar sus causas psicológicas sin un conocimiento exhaustivo de su historia».[119] No había logrado llegar a una conclusión clara con respecto a la manera en que la geografía determinaba las pautas migratorias de «sus esquimales». Del mismo modo, en la costa noroeste americana, había descubierto que las canciones, los relatos y los mitos no parecían seguir unas pautas evidentes, ni siquiera entre los pueblos que vivían muy cerca. Se preguntaba, por tanto, si los «hechos históricos tienen mayor influencia que el entorno».[120] El siguiente número de *Science*, avanzaba también, contendría algunas ideas sobre estos asuntos, así como una profunda crítica a uno de los colegas de Powell, el venerable curador del Smithsonian Otis Tufton Mason.

«No podemos estar de acuerdo con los principios básicos de las investigaciones etnológicas del profesor Mason», escribió claramente en el número de mayo de la revista.[121] En sus propios textos y en la organización del museo, Mason había pasado por alto una posibilidad evidente. Podía suceder que unas condiciones similares produjeran efectos similares, pero había muchos casos en los que unas condiciones similares producían efectos muy distintos. En las regiones costeras del noroeste de América, Boas había hallado tanto grandes diferencias como impactantes parecidos entre las comunidades indígenas, sin que nada sugiriera que los bellas coolas y los salish, por ejemplo, se encontraran en la misma etapa de desarrollo. Un idéntico entorno —con bosques de pino, actividades pesqueras, inviernos lluviosos y una mar muy revuelta— había generado, en distintas sociedades, una gran variedad de prácticas y artesanías que en ocasiones se solapaban, en otras se compartían y en algunos casos diferían por completo. En el Museo Nacional, sin embargo, un visitante podía recorrer todas las salas sin darse cuenta de este hecho fundamental. Por el contrario, algunos artefactos procedentes del noroeste aparecían desperdigados por toda la

exposición, agrupados con objetos supuestamente similares de lugares totalmente distintos, porque se suponía que representaban la misma fase de evolución cultural. «Al considerar una herramienta alejada de su entorno —escribió Boas—, alejada de otros inventos del pueblo al que pertenece y alejada de otros fenómenos que afectan a ese pueblo y a sus productos, no podemos comprender su significado».[122] Operar así era como ordenar un desván poniendo a un lado las cosas pequeñas y al otro las cosas grandes, de modo que la decoración navideña debe hacerse un hueco junto a unos zapatos viejos y a un baúl polvoriento. Desde luego, eso no era ciencia.

Mason respondió en las páginas de la revista un poco más adelante, ese mismo verano. «Creo que es una convicción cada vez más extendida —escribió— que tanto las costumbres como los objetos surgen de inventos anteriores, del mismo modo en que la vida surge de la vida, y que cuanto antes reconozcamos el hecho de que en el estudio de las artes, las instituciones, las lenguas, el conocimiento, las costumbres, la religión y las razas de los hombres, siempre debemos aplicar los métodos y los medios de la biología, antes logrará nuestra amada ciencia levantarse sobre una base inamovible».[123] La clasificación era el primer paso hacia un conocimiento auténticamente científico, afirmaba Mason. Al rechazar el hecho evidente de que los rasgos similares deben tener causas similares, Boas parecía imposibilitar las comparaciones. «El explorador que se integra en un pueblo para estudiar sus creencias y sus actividades hará mejor su trabajo si tiene en mente el propósito de comparar cada práctica con actividades semejantes de otros momentos y lugares».[124]

Boas continuó con esta conversación en junio, concluyendo con lo que claramente consideraba una afirmación impactante e integradora. Criticaba en particular a Mason, explicaba en su texto, por el importante papel que desempeñaba este estimado etnólogo en su campo y por la influencia trascendental del museo cuyas colecciones él supervisaba. Por eso la incorrecta disposición de los objetos era un error tan grave. Mason había afirmado que los pueblos cuyos objetos estaban expuestos vivían en una especie de

presente eterno, y que sus obras supuestamente estaban congeladas en el tiempo. Pero esos pueblos tenían una historia. Migraban. Recibían la influencia de pueblos diferentes, e incorporaban algunas de sus ideas. Boas lo había visto personalmente en la isla de Baffin, cuando reconstruía la vida de su guía, Signa. Y lo había comprobado en la Columbia Británica, donde personas que hablaban idiomas muy distintos contaban, pese a ello, las mismas historias y repetían los mismos mitos.

La única manera de aclarar esas cuestiones era por medio de lo que Boas llamaba «el método inductivo», es decir, examinando a una serie de grupos humanos en profundidad y suspendiendo la teorización hasta que uno hubiera recopilado datos de tantas fuentes como fuese posible. La alternativa, razonar de una manera deductiva, implicaba partir de un conjunto de principios generales para aplicarlos después al caso que se tenía entre manos. Pero Boas pensaba que eso no era más que una búsqueda azarosa que perseguía encontrar alguna prueba que sirviese para confirmar los propios prejuicios. La ciencia exigía que los investigadores dejaran sus ideas preconcebidas en el laboratorio, que permitieran que las teorías sobre las sociedades humanas emergieran gradualmente a partir del estudio del entorno en que vivía la gente. Quizá hubiera leyes que gobernasen la evolución social, pero para descubrirlas hacía falta un investigador que dedicase cierto tiempo a luchar contra su propia ignorancia. «Todas esas cosas están empezando a hacerme sentir muy estúpido», había escrito Boas desde la costa noroeste.[125] Ahora, sin embargo, estaba comenzando a convertir esa sensación —la de estar desorientado en medio de un ciclón de datos— en un método científico.

«En etnología, todo es individualidad —concluía de un modo un tanto críptico—. Mi opinión es que el principal objetivo de las colecciones etnológicas debería ser la divulgación del hecho de que la civilización no es algo absoluto, sino relativo, y que nuestras ideas y concepciones son solo verdad en lo que respecta a nuestra civilización».[126] Esa era la conclusión a la que le había llevado su trabajo desde que había escrito a Marie sus revelaciones en la isla de

Baffin. La única gente que realmente podía decir si algo que parecía un arco era un arma, un juguete infantil o una herramienta para encender el fuego eran los auténticos expertos, es decir, quienes lo usaban en un determinado lugar, en un determinado momento. Este sonajero de huesos servía para hacer música. Ese otro servía para ahuyentar a los espíritus malignos. Y, sin embargo, un tercero podía servir para distraer a un bebé que no paraba de llorar. Todo dependía del *lugar* en el mundo en que uno se hallara, y no del *momento* en que se encontrase dentro de un camino lineal que representaba la evolución social. La forma adecuada de organizar un museo no era seguir la fórmula de Morgan y Powell de salvajismo, barbarie y civilización. Lo que había que hacer era agrupar los objetos exhibidos en función de los pueblos que los habían creado.

Boas se sintió victorioso —tenía motivos para ello— hasta que la dirección de *Science* recibió una larga carta del comandante Powell, que se publicó en el número siguiente. En ella, rechazaba las propuestas de Boas por ser prácticamente inviables y científicamente dudosas. Era evidente, indicaba Powell, que Boas no tenía una idea clara de las múltiples funciones que debe cumplir un museo y que su deseo de agrupar los objetos según las sociedades que los hubieran creado no serviría ni para educar a las masas ni para ilustrar a los expertos. Era mucho mejor continuar apegados a las «actividades humanas que caracterizan a nuestra especie», concluía Powell, refiriéndose a cuestiones universales como «las artes, las instituciones, las lenguas y las opiniones o filosofías», y cualquier museo que mereciera tal nombre debía organizarse siguiendo esas líneas.[127]

Boas no pudo hacer nada más que contestar tímidamente, en una breve nota, que Powell y él estaban de acuerdo en muchos puntos fundamentales.[128] Todo este asunto, les escribió a sus padres, le causaba dolor de cabeza.[129] Había desafiado a dos de las figuras más importantes de su campo desde su inestable puesto de ayudante editorial, y la opinión mayoritaria parecía darle por derrotado. Su contrato en *Science* estaba a punto de expirar y él se hallaba en la misma situación en la que se había encontrado dos

años atrás, aunque tenía algo más de prestigio. Había sido nombrado miembro de la Asociación Americana para al Progreso de la Ciencia e incluso había empezado a dar conferencias en su precario inglés.[130] Su publicación más larga hasta la fecha en su segunda lengua —*El esquimal del centro*, resultado de su investigación en la isla de Baffin— estaba programada para aparecer en los informes anuales de la Oficina de Etnología. Todo aquello no podría haber ocurrido en un momento más inoportuno: Marie había dado a luz a su primera hija, Helene, en otoño de 1888, y él, de repente, volvía a ser un investigador itinerante.

4
LA CIENCIA Y LOS CIRCOS

La llegada de Boas a Estados Unidos coincidió con la emergencia de la figura del «antropólogo», un término que cada vez empleaba más gente para referirse a aquellos que combinaban viajes, recopilación de artefactos arqueológicos, aprendizaje de idiomas y búsqueda de huesos, es decir, lo que había hecho Boas en la isla de Baffin y en la costa noroeste del continente americano. Quienes se consideraban antropólogos sentían que se hallaban en una frontera. Que había un territorio inexplorado delante de ellos. Que podían mirar a través del tiempo y divisar nada menos que el origen de la humanidad. Nuestros desconocidos antepasados surgían entre el polvo que levantaban sus palas. Los hombres primitivos les hablaban en sus confusas lenguas que, con enorme persistencia, ellos habían logrado descifrar. Para ser un buen antropólogo hacía falta tener pasión por los viajes, valor para arriesgarse a contraer la disentería y una suprema confianza en que todo lo que uno estaba creando, poco a poco, era una ciencia fundamental cuyo objeto de estudio era la humanidad.

En un viaje en tren con destino a Cleveland, Boas comenzó a charlar con una persona que comprendía estas ambiciones mejor que casi nadie que él hubiera conocido: un erudito promotor teatral llamado Granville Stanley Hall. Tras su paso por Harvard, Hall había sido el primer doctorado estadounidense en el nuevo campo de la psicología. Luego había montado el primer laboratorio

verdaderamente experimental dedicado a esta disciplina en la recién fundada Universidad Johns Hopkins de Baltimore. El estudio de la mente humana debía entenderse como una ciencia, pensaba Hall, y no como una rama de la filosofía, que era como por lo general se había visto en el pasado. Debía renunciar a los vuelos de la imaginación especulativa y entrar en una rigurosa comprobación de las hipótesis bajo unas condiciones controladas. Hall se consideraba a sí mismo no solo el experimentalista por excelencia, sino también un impulsor de la verdad en una época en la que todo el mundo sabía que la ciencia, si se aplicaba bien, ayudaría a que la vida fuera más saludable, más rica y más larga.

Como psicólogo, comprendía los deseos y las rarezas de los seres humanos. Tal vez fuese este talento el que le hacía particularmente capaz de convencer a la gente para que sumara a sus grandiosos planes académicos. En 1887 fundó el *American Journal of Psychology*, en un momento en que la disciplina era tan novedosa que casi no había con qué rellenar sus páginas. Creó la Asociación de Psicología Americana en un tiempo en el que todos los psicólogos del país podrían haber cabido cómodamente en un salón de actos (de hecho, así fue la primera reunión de los miembros de la asociación). Hall recopilaba personas al igual que los etnólogos recopilaban cuentos populares. Con sus corbatas a rayas y su facilidad para entablar conversación, era una presencia carismática, el tipo de persona que siempre parece tener un grupo de entusiastas jóvenes a su alrededor al final de una conferencia. Se hizo famoso por su manera de desenmascarar y ridiculizar a los médiums y a los adivinos, por ser una autoridad de lo más polémica en sexualidad adolescente y por escribir libros populares con títulos tan desconcertantes como *La senectud. La segunda mitad de la vida, Un estudio sobre las muñecas* o *Cristo, a la luz de la psicología*, en dos volúmenes.

Justo cuando a Boas estaba a punto de acabársele el contrato con *Science*, recibió un inesperado mensaje de aquel erudito tan seguro de sí mismo que había conocido en el tren. ¿Le interesaría un puesto de profesor en la Universidad Clark, una nueva institución que Hall estaba creando en Massachusetts? Sería la primera persona de una

universidad norteamericana en ser contratada específicamente para impartir una materia que todavía se hallaba en un estado incipiente y que se denominaría «Antropología».[131] A Boas le pareció que así podría cumplir quizá su antiguo sueño de ostentar el título de profesor. Aceptó sin dudarlo. En el otoño de 1889, se trasladó a las afueras de Worcester con su familia y comenzó a preparar el curso, todavía preocupado por su precario inglés.[132]

Clark se anunció, ante el personal docente y los potenciales alumnos, como un gran avance en la formación científica. Su principal proveedor de fondos, Jonas Gilman Clark, un exitoso hombre de negocios que se dedicaba a vender herramientas, tenía la esperanza de seguir los pasos de otros empresarios industriales que estaban dedicando sus fortunas —y sus nombres— a fundar instituciones de enseñanza superior. Ezra Cornell, uno de los primeros en invertir en la red nacional de telégrafos, había invertido sus últimos años en la creación de una universidad en Ithaca (Nueva York), que abrió sus puertas en 1865. Cornelius Vanderbilt, el magnate del transporte marítimo y ferroviario, fundó la suya en Nashville (Tennessee) en 1873. El petrolero John D. Rockefeller aportó la primera donación para lo que, en 1890, se convertiría en la Universidad de Chicago. Y Leland Stanford, mayorista que había empezado a amasar su fortuna durante la fiebre del oro, hizo lo mismo un año más tarde en Palo Alto (California).

Sin embargo, la Universidad Clark iba a tener algo especial: ofrecería solo títulos de posgrado. El plan era combinar la enseñanza avanzada con un cuerpo docente cuyas obligaciones no consistieran tanto en dar clases y corregir exámenes como en investigar en sus campos de especialización. Había muy pocos lugares, además de la Johns Hopkins de Baltimore, que hubieran logrado encarnar este nuevo ideal de «universidad de investigación». La formación de posgrado resultaba cara, ya que los alumnos de doctorado esperaban obtener becas y clases gratuitas si iban a dedicar su vida a propósitos puramente académicos en vez de hacer carrera en el mundo del derecho o en el de los negocios, y las universidades competían agresivamente por los profesores talentosos, que no abundaban.

Quienes tenían títulos obtenidos en universidades extranjeras centradas en la investigación, como Boas, resultaban especialmente deseables, y Clark estaba decidido a emplear todos sus recursos en crear una nueva comunidad dedicada a contribuir al aumento del conocimiento. Cuando Boas pisó por primera vez el campus de Clark, con sus dos amplios edificios rodeados por los desenfrenados colores otoñales de Nueva Inglaterra, la institución le pareció muy prometedora. Su dotación financiera, de unos setecientos mil dólares, era equiparable a la de Stanford, Cornell o Chicago.[133] La universidad era un proyecto personal de Hall. Como presidente, se encargaba de supervisar la organización de los programas de estudios y el nombramiento de todos sus profesores. Pero Boas no tardó demasiado en darse cuenta de que las cosas no iban del todo bien. En su primera clase, a comienzos de noviembre, solo había ocho alumnos en un aula tan oscura que Boas apenas podía entender sus propias notas.[134] Hall tenía la costumbre de prometer mucho y dar poco. Los gastos del primer año superaron el monto de su financiación inicial, y su promotor sufrió sucesivas desgracias: un episodio de difteria que lo dejó sin habla y, después, la muerte por asfixia de su mujer y su hijo a causa de un escape de gas.[135]

No pasó mucho tiempo antes de que los profesores comenzaran una revuelta silenciosa. Cada año los administradores de la Universidad de Chicago hacían incursiones en busca de personal docente y se marchaban de Worcester con carretadas de profesores a los que habían convencido proponiendo duplicarles el salario.[136] Boas no se sintió capaz de unirse a ellos. Le había prometido a Marie que se asentarían durante una temporada, sobre todo tras la llegada de su hijo Ernst, que había nacido en el frío mes de febrero de 1891. «Lo único que me gustaría es tener más fe en la universidad», les escribió a sus padres.[137]

Boas continuó escribiendo a partir de los materiales que había recopilado en la Columbia Británica, donde había retornado algunos veranos en busca de más información. Una de las cosas buenas de la Universidad Clark era que había logrado reunir a un grupo de talentosos profesores —aunque perpetuamente disconformes—

procedentes de muy diversos campos. Trabajar mano a mano, por primera vez, con tantos investigadores experimentados supuso una profunda influencia para Boas; se trataba de personas guiadas por su propia curiosidad, que intentaban resolver algunas de las preguntas más complejas que la ciencia planteaba. Su primer alumno de doctorado, A. F. Chamberlain, obtuvo su título en 1892.[138] Fue el primero que se daba en todo el país en el campo de la antropología. No obstante, todo era demasiado difícil. Hall, que en el pasado había actuado como un visionario, se había convertido ahora en un administrador recalcitrante y, en ocasiones, vengativo. Dependía por completo de Clark, el fundador de la universidad, para conseguir recursos, y este resultó ser tan errático como entrometido.

Los veranos en la Columbia Británica eran una válvula de escape para Boas, pero luego llegaba el otoño y, con él, el regreso a esa mezcla de monotonía e intrigas que representaba para él la vida universitaria en Worcester. En 1892, el malestar de los profesores por las condiciones laborales era el principal tema de conversación en los pasillos y a la hora del almuerzo. Al finalizar aquel año académico, dos tercios del personal docente de Clark dimitió en masa, un acontecimiento que Hall llamó «la hégira», como la huida de Mahoma de La Meca.[139] Fue un golpe devastador del que la institución nunca se recuperó del todo. La mayor parte de los profesores se trasladó a la Universidad de Chicago, destino tradicional para quienes se hartaban de las deficiencias de Hall.

Boas pronto encaminó sus pasos en la misma dirección, aunque no hacia la universidad. En noviembre dejó la casa de Worcester y se marchó con Marie y sus dos hijos, Helene y Ernst —que todavía era un bebé—, a Englewood, al sur de Chicago.[140] Desde allí le resultaría sencillo viajar diariamente al trabajo a través del cenagoso yermo junto al lago Michigan y que muy pronto bulliría de actividad. La ciudad se estaba preparando para albergar la exposición de ciencia, tecnología y arte más grande del mundo. Boas se había convertido hacía poco en ciudadano estadounidense, y estaba deseoso de colaborar en la exhibición de las maravillas de su país de adopción: iba a trabajar en un edificio que —por primera vez

en la historia de Estados Unidos— tendría la palabra «antropología» inscrita en la entrada.[141]

Boas llevaba tiempo soñando con formar parte del equipo de la feria internacional de Chicago, que oficialmente se llamaba Exposición Mundial Colombina y cuya inauguración estaba prevista el Primero de Mayo de 1893. Como había pasado cuando entró a Clark, este último giro en su carrera se produjo gracias a otra de las reputadas instituciones que había estado cortejando durante el poco tiempo que había pasado en Estados Unidos; en este caso, a través del curador del Museo Peabody de Arqueología y Etnología de Harvard, Frederic Ward Putnam.

Putnam, un destacado arqueólogo que estudiaba los emplazamientos de los indios norteamericanos, tenía un buen linaje académico porque su mentor era Louis Agassiz, el gran naturalista de Harvard. Durante la organización de la feria de Chicago, había ideado una audaz y detallada propuesta consistente en «una muestra de las viviendas de los moradores de las tres Américas, desde los salvajes primitivos hasta la actualidad», que publicó en el *Chicago Tribune*.[142] Los organizadores de la exposición tomaron nota y ofrecieron un generoso presupuesto de trescientos mil dólares para un departamento de etnología y arqueología, conocido como «Departamento M».[143] Putnam empezó a buscar ayudantes de inmediato para organizar las muestras, diseñar las salas que visitaría el público y ordenar la enorme cantidad de materiales que habían anunciado que allí se mostrarían.

La feria mundial era una celebración del cuarto centenario del viaje de Colón al Nuevo Mundo y una gran oportunidad, para las autoridades y los promotores de Chicago, de exhibir la renovación de la ciudad tras el devastador incendio de 1871. Pero, como Putnam sabía muy bien, también era una ocasión única para que la antropología se definiera como un campo de conocimiento coherente. La primera revista que empleó el término en su nombre, *American Anthropologist*, había comenzado a publicarse hacía muy

poco, en 1888 (de ello se ocupaba el círculo de investigadores que se había formado en torno a Powell en Washington). Su primer número había incluido una serie de temas muy variados: el desarrollo evolutivo de la mano humana, la naturaleza de la puntualidad en la Antigüedad grecorromana, la metalurgia entre los indios algonquinos, los juegos de los niños en la capital de la nación e incluso el texto del discurso de Powell «Del salvajismo a la civilización», pronunciado dos años atrás. Putnam tenía la intención de corregir esa falta de disciplina y poner un poco de orden. El Departamento M incluiría piezas descubiertas por los arqueólogos que excavaban en los túmulos de los indios, vestimentas y objetos rituales aportados por etnólogos, canciones y cantos litúrgicos reunidos por lingüistas y también personas procedentes de comunidades indígenas que crearían dioramas vivientes para instruir y asombrar a los visitantes.

Putnam sabía que tenía varios rivales. Otis Tufton Mason y otros curadores de Washington ya estaban empaquetando algunas de las piezas más valiosas del Smithsonian para enviarlas a Chicago. La Oficina de Etnología iba a tener su propia sala en el interior del pabellón de Estados Unidos, en pleno centro de la feria. Cerca habría otro punto de interés, un parque llamado Midway Plaisance por donde desfilarían diversos pueblos de todo el mundo y donde se reunirían bailarines, acróbatas y puestos de comida que ofrecerían delicias procedentes de distintas partes del globo. El Departamento M debía aportar algo diferente, y tal vez por ello Putnam le adjudicó a Boas una tarea especial: montar una exposición sobre la única área en la que la antropología realmente parecía una verdadera ciencia, una disciplina centrada en los números, la precisión y las mediciones cuidadosas, sobre todo de las proporciones del cuerpo humano. Se trataba de un territorio de estudio muy minoritario, conocido como «antropometría».

Desde finales del siglo XVIII, los estudiosos de las ciencias naturales habían catalogado las diferencias entre los seres humanos reuniendo colecciones de cráneos y esqueletos completos. El propio Boas había hecho esto mismo en la Columbia Británica, llevándose

huesos procedentes de algunos cementerios destruidos que encontró en distintos puntos de la isla de Vancouver. Pero ¿para qué medir a personas vivas? En la década de 1890, la respuesta era obvia, y se derivaba directamente del punto de vista evolucionista del desarrollo social que defendían Morgan, Powell y otros.

Del mismo modo en que los seres humanos individuales van cambiando físicamente a lo largo del tiempo y desde la infancia —se vuelven más altos, con huesos más fuertes y cabezas más grandes, y después revierten el proceso, ya que sus huesos se tornan más frágiles y sus columnas vertebrales se curvan en la vejez—, las sociedades humanas, según se creía, presentaban pruebas de sufrir unos cambios que seguían unas pautas bastante fijas. Era evidente que los seres humanos habían evolucionado a partir de versiones anteriores de ellos mismos, y bastaba con mirar a los distintos pueblos del mundo, a las sociedades salvajes y bárbaras, para obtener las claves de cómo había aparecido el hombre civilizado en una etapa anterior de la evolución. Además, era obvio que los rasgos físicos tenían que ver con la geografía. La gente de piel más oscura, por ejemplo, vivía en algunas regiones, y quienes tenían la piel clara, en otras. La ciencia exigía avanzar a partir de esas observaciones superficiales hacia un registro cuidadoso de las diferencias físicas mensurables, desde la forma de la cabeza hasta la altura, el peso y la longitud del fémur, con el propósito de clasificar a la gente en función de sus rasgos físicos característicos.

Los calibradores y las cintas métricas podían aplicarse con la misma facilidad a las personas vivas que a los huesos desenterrados en antiguas tumbas. Los investigadores europeos estaban mostrando cómo hacerlo. En Inglaterra, Francis Galton, primo de Charles Darwin y uno de los pioneros de los modernos métodos estadísticos, hizo un mapa de las islas británicas basado en lo que él consideraba la belleza objetiva y computable de sus habitantes. Paul Broca, profesor de cirugía y fundador de la Sociedad Antropológica de París, recopiló cerebros de animales salvajes y de personas eminentes para comparar sus tamaños y dar cuenta de sus distintas facultades mentales. En las reuniones de antropometristas se compartían con

entusiasmo los descubrimientos más recientes, expresados por medio de índices, promedios y expresiones en latín. Se decía que los individuos dolicocefálicos —que tienen la cabeza relativamente alargada— abundaban en muchos pueblos de África y del Mediterráneo. Los braquiocefálicos, en cambio, procedían sobre todo de Asia Central. Los mesaticefálicos, con sus cabezas de tamaño medio, estaban desperdigados por toda Europa, Norteamérica y Sudamérica. El atractivo de la cuantificación era irresistible; para la más joven de las ciencias humanas, era el camino más seguro hacia la respetabilidad.

Sin embargo, nada de esto se limitaba a una mera recopilación de datos descriptivos. La teoría general que subyacía al trabajo antropométrico era la creencia en que las diferencias físicas podían aportar pistas sobre otras cuestiones de interés, que iban desde la salud pública hasta la inteligencia. Solo unas décadas antes, el anatomista sueco Anders Retzius había desarrollado una operación matemática conocida como «el índice cefálico»: la anchura máxima del cráneo dividida entre su longitud máxima y multiplicada por cien. Las cifras generadas por la fórmula de Retzius se convirtieron en las más importantes de todas las que manejaban los antropometristas. Con una sencilla operación aritmética, cualquier investigador podía obtener un número susceptible de ser utilizado para comparar cabezas de distintos individuos. Pero lo verdaderamente útil era cotejar los índices cefálicos medios de poblaciones enteras. Si uno calculaba la cifra media de un sector amplio de habitantes, podía hacerse una idea de cómo habían evolucionado y migrado los seres a lo largo del tiempo, diferenciándose de los tipos humanos anteriores y diseminándose en las numerosas variedades humanas que existen en el planeta en la actualidad. Era una manera de mirar al pasado, trazando las diferencias esenciales entre los humanos como uno podría dibujar las fronteras de los antiguos imperios y reinos, o los gradientes térmicos invisibles que van desde los desiertos hasta las cumbres de las montañas. Entre el grupo humano contemporáneo, podían entreverse las tipologías primordiales de la naturaleza a partir del

tamaño de su cabeza y de su capacidad craneal.

Y dado que la cabeza también contenía el cerebro; el índice cefálico y otros rasgos craneales bien podrían proporcionarnos algunas claves para comprender el comportamiento humano. Unos años antes de que Boas se trasladara a Chicago, un policía francés, Alphonse Bertillon, había propuesto el empleo sistemático de fotografías para estudiar a los criminales. Las comisarías podían equiparse con cámaras y podía formarse a los agentes para que recopilaran los datos visuales de los sospechosos arrestados. Bertillon sugirió fotografiar a los sospechosos en dos posiciones, de frente y de perfil. El objetivo no era únicamente facilitar la identificación, ya que el sospechoso, al fin y al cabo, ya estaba detenido. La idea de Bertillon era contar con unas imágenes que pudieran usarse para establecer una correlación entre los rasgos faciales más importantes de estos infractores y los de otros criminales conocidos; desde la forma de la frente y la barbilla hasta el volumen del cráneo. Así podría determinarse con mayor facilidad no solo quién era un delincuente, sino también quién podría serlo en el futuro. Quizá la propensión a delinquir fuese un rasgo de familia, o de ciertos tipos particulares de seres humanos; quizá fuese reconocible gracias a las cejas o a la mandíbula, si uno sabía en qué debía fijarse. Ese sistema, que fue evolucionando hasta dar lugar a las icónicas fotos policiales, era la antropometría en acción: toda una teoría sobre la normalidad y las desviaciones humanas estandarizada en una pose fotográfica, que podía también correlacionarse con un único número, el índice cefálico.

Para Putnam y casi todos los demás científicos de la época, la psicología, la etnología y la antropometría aspiraban a lo mismo. A través de la observación sistemática de los rasgos externos de los individuos, querían llegar a conclusiones sobre las diferencias existentes entre los grupos sociales. Boas iba a ser quien dirigiera los esfuerzos del Departamento M para vincular estos campos de estudio. Tenía una buena formación matemática y estadística gracias a sus estudios de doctorado en Alemania, cosa que no era frecuente entre los geógrafos y los exploradores aficionados que constituían el

grueso de la pequeña comunidad de etnólogos estadounidenses. Poseía también una estimable experiencia realizando trabajo de campo en varias zonas, desde la isla de Baffin hasta la Columbia Británica. Contaba con el visto bueno de Hall, uno de los fundadores de la psicología norteamericana, y mientras estaba en la Universidad Clark había hecho unas cuantas incursiones en el ámbito de la antropometría práctica. En 1891 había formulado un plan a gran escala para tomarles las medidas a los niños de los colegios públicos de Worcester, un proyecto de investigación que fue aprobado por la junta escolar con la idea de que permitiría estudiar su crecimiento, su nutrición y su desarrollo mental. Sin embargo, fue criticado por un periódico local. La idea de que un hombre con fuerte acento alemán, «con el cuero cabelludo marcado por cortes de sable, y con tajos encima de un ojo, la nariz y una mejilla» pidiera a los niños «que dejaran que les tocaran su anatomía» era demasiado para los padres de Massachusetts.[144]

La polémica que generó este proyecto —y la debilidad con que Hall lo defendió públicamente— fue una de las razones por las que Boas quiso abandonar la Universidad Clark y marcharse a una institución que no estuviese siempre en apuros. Pero esta investigación pionera le proporcionó unas credenciales que llamarían el interés de Putnam tiempo después. Ahora, todas las mañanas, dejaba a Marie y a los niños en Englewood y se dirigía hacia el lago, donde se oía constantemente el ruido de los martillos y las sierras.

Para cuando Boas se incorporó a su trabajo en la feria, ya todo iba con retraso. El edificio que debía albergar la exposición de Putnam era poco más que un diseño sobre un papel. Las colecciones todavía no estaban reunidas, y mucho menos preparadas para exhibirse ante el público. Además de montar el laboratorio de antropometría, Boas tenía que echar una mano con las otras exposiciones etnológicas. También coordinaba un equipo de más de setenta trabajadores de campo, cada uno de los cuales estaba encargado de recoger artefactos de las tribus de la costa del noroeste.[145] Movilizó a los

contactos que había hecho desde su primer viaje a la Columbia Británica y, por medio de diferentes agentes locales, consiguió una serie de enseres ceremoniales, máscaras, canoas, tótems y otros objetos que hizo enviar a Chicago. Otros ayudantes solicitaron cosas similares a sus contactos de México y de América del Sur. El objetivo de todo esto era llenar el gran edificio de dos plantas que Putnam estaba construyendo.

La feria se inauguró entre grandes aplausos el Primero de Mayo. Una «gran ciudad blanca» diseñada por el paisajista Frederick Law Olmsted se extendía a lo largo de cerca de trescientas hectáreas junto a la cenagosa costa. Más de doscientos pabellones temporales, iluminados con luces eléctricas, mostraban el progreso de la ciencia y de la tecnología en todos los dominios imaginables. El gigantesco Edificio de las Manufacturas y las Humanidades, una estructura de madera que ocupaba unas dieciséis hectáreas, y estaba forrada por una imitación de marfil y rodeada de columnas corintias, se convirtió en el espacio cubierto más grande del planeta.[146] En el Midway Plaisance se presentaban las peculiares costumbres y formas de vida de los distintos pueblos del mundo; allí podía verse desde un campamento beduino hasta un café vienés, aunque casi todo esto no era más que una tapadera muy poco sutil para que los mercachifles y los ofertantes de entretenimientos baratos se ganaran la vida. Todo un edificio se dedicó exclusivamente a la vida y el progreso de las mujeres, mientras que otros resaltaban los avances en los campos de la agricultura, la electrificación y las artes plásticas. Un nuevo sistema de cierre denominado «cremallera» hizo su primera aparición pública durante los seis meses que estuvo abierta la feria, al igual que una goma de mascar llamada «Juicy Fruit», o una altísima rueda, la noria, en la que uno podía montarse para dar una vuelta, también una cerveza de primera categoría creada por la familia Pabst y un plato de desayuno que llevaba el desconcertante nombre de «crema de trigo».

Desde el complejo agrario, los visitantes cruzaban el Estanque del Sur por un puente y se subían a un ferrocarril elevado que los trasladaba a la zona etnológica. Allí podían encontrarse una réplica

de unas ruinas mayas como las que hay en la península de Yucatán junto a unas tiendas indias de madera de abedul como las de la tribu penobscot, que a su vez daban paso a seis tótems tallados, uno de los cuales representaba a un enorme oso abalanzándose sobre los espectadores. Había también dos hogares comunales de tamaño real habitados por diecisiete kwakiutl, incluyendo dos niños, que los agentes de campo de Boas habían llevado a Chicago.[147] Y, justo al lado de una inmensa réplica de unas casas-cuevas como las que excavaban los nativos del suroeste de la nación, estaba el Edificio de la Antropología, que al final abrió sus puertas al público justo a tiempo para la festividad del 4 de Julio.

Era como si una feria de ciencias de un instituto de secundaria de tamaño planetario se hubiera topado con una animada barraca circense. El edificio estaba lleno hasta arriba de objetos que habían conseguido los ayudantes de Putnam, muchos de los cuales se hallaban supuestamente agrupados por países o por pueblos, como Boas había instado al Smithsonian a hacer unos años antes. En las dos plantas de dicha construcción, los visitantes podían pasear siguiendo la historia de la evolución humana; se hacía hincapié en la amplia variedad de costumbres, vestimentas y creencias de los pueblos de diversas partes del mundo y, al final, se conducía al público hacia exposiciones relacionadas con cosas más modernas, como la higiene, las organizaciones benéficas públicas y las cárceles, lo cual era un recordatorio de que la ciencia que estudiaba a los seres humanos también servía para hacer que las personas individuales fuesen más limpias, más amables y estuvieran más seguras.[148] Las alfombras de junco se apilaban junto a las canastas de abedul y los rollos de bramante. Los adornos para los tobillos compartían vitrina con las panderetas de piel, las faldas de pelo humano y los amuletos de dientes de mono. Había algunos maniquíes con ropa tejida a mano al lado de una maqueta a escala de una aldea de los indios haidas, delante de un fondo en el que se había pintado un bosque de pinos cubierto por la niebla. Un jardín de estatuas griegas conducía a la zona en que se exhibían redes de pesca, cestos de hierba y túnicas de ante, junto a miles y miles de cartelas, etiquetas, diagramas y

mapas, muchos de ellos corregidos a mano por el propio Boas.

En la parte norte del Edificio de la Antropología estaban las ocho salas que albergaban la sección antropométrica de Boas. Estas estaban dedicadas a los tres principales campos de estudio: una exposición sobre los rasgos físicos de los indios y mestizos norteamericanos; diversos materiales sobre el crecimiento y el desarrollo de los niños; y un laboratorio totalmente operativo donde se llevarían a cabo investigaciones en tiempo real —empleando en ocasiones a los propios visitantes como objetos de estudio— en los campos de la psicología, la neurología y la craneología, el análisis de la forma de las cabezas humanas. Nunca se había hecho nada parecido. Se trataba de un experimento científico público y a gran escala, un intento de crear una exposición que fuera al mismo tiempo un centro de investigación. Los asistentes podían ver los esqueletos completos de un gorila, un australiano, un hotentote, dos peruanos y un europeo, además de una calavera encontrada en Atenas y que se suponía que era la de Sófocles.[149] Además, tenían la posibilidad de pedir que les tomaran sus medidas físicas ahí mismo con algunos de los más modernos instrumentos para recoger y procesar datos humanos: calibradores para medir la longitud de la cabeza, goniómetros para calcular los ángulos faciales, comptómetros para sumar grandes cifras, un instrumento conocido como «taquicraneógrafo de Zambelli» para dibujar cortes transversales del cráneo e incluso, como escribió Boas en un texto que apareció en el programa oficial de la feria, «la llave vertical para cabezas de la Cambridge Scientific Company […] un gran instrumento concebido para medir con precisión la altura del vértice sobre un plano que atraviesa el borde inferior de la órbita del ojo y la entrada del oído».[150] Y, por si todo esto fuera poco, había una serie de diagramas y pósters que ilustraban los últimos descubrimientos en el campo de la antropometría.

Sin embargo, para cualquiera que se aventurase a entrar en las ocho salas de la exposición de Boas, las conclusiones que arrojaban todas esas cuantificaciones y todos aquellos cálculos probablemente fueran bastante confusas. La ciencia consistía en hallar certezas, pero

allí pocas certezas podían encontrarse. Las medidas de los mulatos norteamericanos mostraban que tenían más o menos la misma estatura que la gente blanca. Una exposición de huellas digitales de los indios norteamericanos informaba a los visitantes que eran todas únicas, particulares de cada individuo, y que no existía ninguna pauta que cambiara de un grupo a otro. La distribución de la gente por su altura en la ciudad de París variaba ampliamente, al igual que en un estudio realizado con veteranos de la guerra de Secesión (aunque se descubrió que los procedentes de los estados del oeste del país eran de media más altos que los de los del este). Un análisis de la estatura de los italianos no logró encontrar pauta significativa alguna que permitiera distinguir entre los del norte y los del sur. La forma de la cabeza de los tiroleses y los bávaros resultó ser muy variable, más, de hecho, que entre los numerosos estadounidenses blancos, de extracciones diversas, que se habían sometido a las mediciones.[151] Se demostró, tal vez sorprendentemente, que los pueblos de la «vieja Europa» estaban más mezclados físicamente que la población de Estados Unidos, sin duda con un claro origen inmigrante.

Boas sentía cada vez más rechazo por las teorías no confirmadas con pruebas palpables, y cuando tuvo que elegir entre ofrecer datos y extraer grandes lecciones de ellos, se decantó por lo primero. Precisamente eso era lo que había dado lugar a su polémica inicial con Mason y Powell, y lo que le había guiado en la creación de su laboratorio en Chicago. Ya en 1889 había publicado un breve ensayo sobre cómo los investigadores a veces cometen errores garrafales.[152] Ese artículo hablaba de lo que Boas llamaba «ceguera sonora», es decir, la incapacidad de algunos oyentes para percibir diferencias en la pronunciación de ciertas palabras, incapacidad muy similar a la de los daltónicos para distinguir ciertos colores. El punto de vista dominante entre los expertos era que las diversas sociedades manifestaban una propensión mayor o menor a la ceguera sonora, basada en gran medida en su nivel de desarrollo. Las lenguas de los pueblos primitivos tendían a permitir un alto grado de variación en el habla, y su manera de pronunciar era dudosa e inestable. Los

pueblos más avanzados tenían tendencia a solidificar su forma de pronunciar las palabras, en buena medida a causa de las reglas de escritura y la ortografía. Por ello podían percibir —y corregir— al instante los errores de pronunciación entre sus compatriotas, lo cual era algo que el propio Boas había experimentado con sus infructuosos intentos de hablar inglés correctamente.

Pero Boas se dio cuenta de que esta visión del lenguaje no se basaba solo en datos erróneos, sino también en una teoría equivocada. En sus viajes, conviviendo con los inuits y los kwakiutl, había notado que los indígenas no tenían mayor propensión a variar su manera de pronunciar las palabras que los etnólogos que los observaban. Si acaso, la ceguera sonora parecía afectar con más frecuencia a los observadores. Boas comparó los vocabularios de las lenguas nativas recogidas por los exploradores europeos y norteamericanos y descubrió que, en algunos casos, el mismo investigador registraba la misma palabra de distintas maneras. Al revisar sus propios cuadernos, se dio cuenta de que él había cometido este error.

Boas comenzó a sospechar que los investigadores no veían el mundo en términos de su realidad objetiva, sino según el sistema lingüístico que conocían mejor: los sonidos producidos por sus lenguas, sus dientes, sus gargantas y sus narices en las conversaciones que mantenían cotidianamente en su propio idioma. «Se ha descubierto que los vocabularios que traen quienes recogen la información, aunque utilicen marcas diacríticas o alfabetos especiales, dan testimonio de la fonética de sus propias lenguas —escribió Boas—.[153] Esto puede explicarse por el hecho de que cada uno percibe los sonidos desconocidos por medio de los sonidos de su propio idioma». La conclusión solo podía ser que la ceguera sonora no era algo que afectara únicamente a los pueblos primitivos. Era un rasgo general de la comprensión humana del mundo, o «apercepción», como diría Boas: la tendencia universal a interpretar las nuevas experiencias a partir de las experiencias con las que estamos más familiarizados.

Lo que se suponía que eran datos científicos —las observaciones concretas que los investigadores anotaban en sus cuadernos— estaba muy influido por la visión del mundo, las capacidades y los prejuicios que tenían los investigadores. Toda ciencia es siempre provisional, estaba empezando a pensar Boas. Las teorías no eran ni verdaderas ni falsas. Era más adecuado calificarlas de «exitosas» o «fallidas», dependiendo de si encajaban con los datos observables o no. Cuando la observación chocaba contra el muro de una teoría previa, era esa teoría la que debía modificarse. El primer paso era recopilar datos fiables, y la teorización ya vendría más adelante; esto era el propósito con el que en su laboratorio de antropometría de Chicago empleaba todas esas desconcertantes tablas y gráficas.

Como el Edificio de la Antropología se hallaba en el costado de la feria, estaba «expuesto a que el visitante común y corriente no reparara en él», según advertía una guía.[154] A pesar del considerable presupuesto inicial, los gastos de Putnam apenas habían superado los ochenta y tres mil dólares, menos de una cuarta parte del 1 por ciento del coste total de la feria;[155] es decir, la inversión en antropología fue comparativamente pequeña, algo que revirtió en la poca asistencia de público. Más de veinticinco millones de visitantes acudieron al evento, pero para gran decepción de Putnam, pocos de ellos llegaron hasta su exposición. La gente parecía más interesada por el edificio de al lado, dedicado a los productos lácteos, donde podía encontrar vacas y quesos, o por el Edificio de los Zapatos y el Cuero, que constituía un incongruente telón de fondo para los bailarines kwakiutl.[156] La exposición etnológica rival organizada por el Smithsonian también desvió la atención del trabajo del equipo de Putnam, como también los tipis del espectáculo de Buffalo Bill que, justo a la salida del recinto oficial de la feria, rememoraba el Lejano Oeste. Ni siquiera un «congreso de antropología» que se organizó apresuradamente logró atraer más que a un puñado de profesores.[157]

La feria de Chicago había sido una oportunidad para que Boas contribuyera a diseñar el espacio de un museo de acuerdo con los principios que había expuesto en su debate con Mason y Powell

unos años antes. Se trataba de presentar al público los datos en crudo y los resultados de las últimas investigaciones de campo, en vez de teorías preconcebidas. En líneas generales, la idea fue un fracaso. El director de la feria, Harlow N. Higginbotham, no se tomó la molestia de pasarse por la zona dedicada a la etnología.[158] Ni siquiera los kwakiutl atrajeron más que a un modesto número de espectadores. Y quienes sí lo hicieron, a veces se mostraban escandalizados por lo que veían. Cuando los kwakiutl escenificaron un baño de sangre durante un ritual conocido como «la danza caníbal», un asistente interrumpió su actuación gritando: «¡Basta! ¡Basta! ¡Este es un país cristiano!».[159] «Desde el punto de vista científico, el verano ha sido un absoluto fracaso», les escribió Boas a Meier y Sophie cuando la feria estaba llegando a su fin.[160] Se prometió a sí mismo «no hacer nunca más de empresario circense».

No podía evitar pensar que todo había sido un despilfarro y un caos, para él y también para Chicago. Una epidemia de viruela se extendió por toda la ciudad, seguida por una de gripe. El popular alcalde Carter Harrison fue asesinado a tiros justo antes de la ceremonia de clausura de la feria, y un incendio provocado por unos obreros desempleados acabó destruyendo la mayor parte de los edificios que albergaban las exposiciones. La casa que Boas había alquilado en Englewood resultó estar a unas pocas manzanas de la pensión de H. H. Holmes, un asesino en serie que, según informaron los periódicos, había instalado unas tuberías especiales en las habitaciones para asfixiar a sus confiados huéspedes. Pero hubo otra tragedia que le tocó todavía más de cerca. Al hogar familiar había llegado otra niña, Hedwig, en marzo de 1893, justo cuando Boas estaba esforzándose por abrir el laboratorio de antropometría. Esta murió poco después de que concluyera la feria.[161] Boas fue contratado temporalmente para ayudar a llevar el material antropológico a un emplazamiento permanente que, con el tiempo, se convertiría en el Museo Field de Chicago. Pero como ya no hacía falta tanto personal como la exposición había demandado, pronto se quedó sin trabajo, cosa de la que se enteró, además, por terceros. Fue un «insulto insuperable», como les escribió a sus

superiores en un ataque de cólera.[162] Aunque su preparación era excelente, se encontró una vez más de patitas en la calle. La única explicación para su apurada situación era que simplemente no existía todavía ese puesto para el cual él consideraba que estaba mejor cualificado que nadie.

Su personalidad no ayudaba. Irascible, testarudo, impaciente y poco dado a transigir, tenía una relación bastante tensa con algunos de sus colegas mayores. Se estaba habituando a dejar un cargo tras otro con la impresión de haber sido maltratado, y entre sus antiguos compañeros aumentaba la sensación de que lo mejor era dejarlo partir. A Boas no le quedó más remedio que volver a Nueva York y ganarse la vida como pudo haciendo trabajos temporales para museos, mientras llamaba una y otra vez a diversas universidades. Al mismo tiempo, continuó recogiendo materiales, aprovechando sus expediciones a la costa noroeste del continente para hacerse con máscaras y otros artefactos. Para colaborar con una nueva exposición que se celebraría en el Smithsonian, posó para una serie de fotografías —de un modo ridículo, con un traje de lana e incluso en ropa interior— con el objetivo de ilustrar la danza ritual característica de una sociedad secreta kwakiutl, algo que probablemente viese por vez primera en la feria de Chicago.[163] Cuando se inauguró la exhibición, en 1895, probablemente pocos visitantes se dieran cuenta de que lo que estaban contemplando no era algo tomado de la vida real, sino más bien una representación de una representación, basada en un antropólogo haciendo piruetas y mostrando sus calzoncillos largos. «De qué me sirve saber que estoy entre los mejores de mi campo aquí en América —le escribió a Marie durante uno de sus viajes al Oeste—, si no puedo emplear mis capacidades y me veo obligado a trabajar aquí y allá para ganar nuestro sustento».[164]

La experiencia de Chicago, sin embargo, le había reportado varios beneficios. Boas había podido mostrar allí el trabajo que había realizado entre los pueblos de la costa noroeste de América. Había mejorado su capacidad para gestionar una gran empresa académica centrada en un campo de investigación innovador, consistente en

realizar mediciones físicas de los tipos antropológicos y en categorizar las diferencias de la forma de la cabeza y la nariz y otros rasgos de distintos grupos humanos. Estas habilidades —y su vínculo con Putnam— acabarían resultándole útiles. Putnam había sido contratado como curador en el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York, una institución en decadencia a la que recientemente había insuflado nueva vida Morris K. Jesup, un empresario ferroviario y financiero que había decidido canalizar sus boyantes negocios hacia la filantropía. Boas fue invitado a unirse a ese proyecto en 1896. Tras abandonar Chicago, la familia Boas se instaló en una casa de piedra rojiza de tres plantas situada en West 82 Street, muy cerca del inconfundible edificio rosáceo del museo, al lado de Central Park.[165]

Fundado en 1869, el Museo Americano de Historia Natural había sido montado a toda prisa reuniendo las colecciones privadas de nobles europeos, naturalistas y taxidermistas, amontonándolo todo en un viejo arsenal que había en Central Park.[166] El 20 de junio de 1874, el presidente Ulysses S. Grant puso la primera piedra de un edificio nuevo en un solar polvoriento y descampado que había al norte de West 77th Street.[167] Tres años más tarde, el neorrománico edificio de granito y arenisca rosa, que se extendía desde el parque hasta Columbus Avenue, al fin abrió sus puertas al público. En la década de 1930 al edificio se le añadiría una entrada que daba a Central Park West y que era mucho más majestuosa, con columnas y protegida por una estatua ecuestre de Theodore Roosevelt. Pero ya en el momento en que Boas llegó, la suma de varios edificios al emplazamiento original de siete hectáreas lo había convertido en uno de los complejos museísticos más grandes del mundo.[168]

El nombramiento de Putnam como curador de antropología garantizaba que el trabajo se llevaría a cabo de manera ordenada y que se aplicaría la misma energía que había llevado a la feria de Chicago a la creación de una colección nueva y permanente en

Nueva York. Bajo su dirección, Boas comenzó a reunir material para una nueva sala dedicada a los pueblos de la costa noroeste, donde sus expediciones y sus contactos de campo eran cruciales. Una canoa de veinte metros de largo, pintada y equipada con unos maniquíes que hacían de remeros y con un chamán enmascarado, dominaba la exposición. Con el apoyo de Jesup, el presidente del museo, Boas colaboró en la organización de un equipo de investigadores que realizarían importantes expediciones a través del Pacífico Norte; su objetivo era indagar en la relación entre los pueblos indígenas de Asia y América. Otro plan consistía en documentar los grupos tribales en proceso de desaparición del Oeste americano. Ambos proyectos ampliarían las colecciones del museo y generarían montañas de informes y publicaciones. Boas anotó meticulosamente, con su minúscula letra, la procedencia de cestos, tótems, embarcaciones y huesos en innumerables catálogos de registro.

La familia Boas también siguió ampliándose. En primavera, después de que él y Marie regresaran a Nueva York, nació otra hija, Gertrude. Y, a comienzos de 1902, vino al mundo Marie Franziska, con lo cual la pareja llegó a tener cinco hijos vivos. El traslado a Nueva York también supuso un cambio de suerte que Boas no podría haber imaginado durante el lúgubre invierno que siguió a la clausura de la feria de Chicago: consiguió un puesto académico en una institución estable y ambiciosa. A comienzos de 1897, fue nombrado profesor en la Universidad de Columbia. No lo logró hasta superados los cuarenta años, pero al fin cumplió el objetivo que se había propuesto al embarcarse en el Germania rumbo a la isla de Baffin. Sospechaba, aunque no pudo confirmarlo del todo, que lo había obtenido gracias a los contactos de su familia. El tío Jacobi había intercedido en secreto ante la administración de la universidad y había ofrecido respaldar su sueldo.[169] El trabajo sería a tiempo parcial y se vincularía con sus responsabilidades permanentes de recolección, organización y catalogación de material para el museo.

Fundada en 1754 con el nombre de King's College, Columbia había adoptado un nombre más patriótico tras la Revolución

estadounidense. Bajo el auspicio de su dinámico presidente, Seth Low, un miembro progresista del Partido Republicano procedente de Brooklyn, se había reconvertido en universidad, ofrecía títulos de grado y tenía un plan de estudios completamente actualizado en el que se daba una gran importancia a las ciencias sociales. El mismo año en que Boas se incorporó a la facultad de Filosofía como profesor de Antropología, Low había organizado el traslado de Columbia desde el centro de la ciudad a su nueva sede en la zona norte de Manhattan, a un par de docenas de manzanas del Museo de Historia Natural. Boas podía repartir su tiempo entre ambas instituciones: el tren elevado de la Novena Avenida, que pasaba junto a la fachada oeste del museo, lo llevaba directamente hasta el creciente campus de Morningside Heights.

Boas tenía ahora una posición más sólida que nunca. Y se metió de lleno en su trabajo académico. En la primavera de 1899, supervisó el lanzamiento de *American Anthropologist*, la antigua revista de Powell, que comenzaba una nueva etapa con un renovado consejo editorial, con la ambición de convertirse en una publicación de referencia a escala nacional y la idea de dejar de ser el boletín interno de la pequeña Sociedad Antropológica de Washington. Boas instó a sus colegas a que enviaran artículos a la nueva publicación y, cuando su reputación en Columbia fue creciendo, pudo emplear las investigaciones de un grupito de estudiantes de posgrado para llenar sus páginas con informes de campo y nuevos descubrimientos. Al año siguiente, fue seleccionado como miembro de la Academia Nacional de las Ciencias, lo cual suponía un gran honor. Con la aparición de una generación más joven de investigadores vinculados al Museo de Historia Natural y con la atención y la financiación del presidente Jesup, el centro de gravedad de las investigaciones antropológicas empezó a desplazarse poco a poco de Washington a Nueva York. Durante todo el tiempo que Boas había pasado en Estados Unidos, el estimable John Wesley Powell se había mantenido en el puesto de director de la Oficina de Etnología, pero su muerte en 1902 simbolizó la desaparición de esa cohorte de exploradores de tiempos pasados. El futuro parecía

pertenecer a la generación de Boas. El año de la muerte de Powell, Boas ayudó a organizar el resurgimiento de una antigua sociedad científica y le cambió el nombre a Asociación de Antropología Americana. Fue la primera institución académica nacional que empleaba ese término en su denominación. Y *American Anthropologist* pasó a ser su publicación oficial.

Boas apareció en el primer número de la reestructurada revista con una crítica de las convicciones que, desde su punto de vista, habían marcado a los precursores de su disciplina. Nadie debía dedicarse a idear teorías generales sobre las diferencias entre los seres humanos, afirmaba, hasta que se hubieran recogido más datos. Pero defendía la idea de que tomar medidas a ciertas partes del cuerpo —calcular el índice cefálico o apuntar las diferencias de estatura o de la forma de la nariz— podía conducir, con el tiempo, a una definición clara de las variedades naturales de la humanidad. «Estos hechos suponen argumentos muy contundentes a favor de la idea de los tipos humanos, que deberíamos conservar —escribió Boas—. Es necesario analizar las distribuciones de las mediciones con mucha mayor profundidad de lo que se ha hecho hasta ahora; cuando lo hagamos, creo que obtendremos una manera de determinar con una precisión considerable los parentescos de sangre de las variedades geográficas del hombre».[170]

Sin embargo, a Boas le parecía que todo esto tenía un límite. La antropología requería que los problemas se abordaran desde varios puntos de vista distintos, cada uno con sus propios datos, teorías y explicaciones. Las diferencias físicas catalogadas por los antropometristas podían revelar algo importante sobre la mezcla de poblaciones humanas distintas a lo largo del tiempo. Los etnólogos tal vez pudieran explicar cómo los rituales, las canciones y los mitos se desplazaban a través del espacio. Los lingüistas quizá lograsen comprender cómo se diseminaban y cambiaban las lenguas. Cada una de estas cosas podría señalar un «tipo» único de comunidad humana, pero ninguna, por su cuenta, bastaba para explicar las enormes diferencias que se observaban en el mundo. Y esto era especialmente evidente en relación con una palabra a la que Boas le

había dado numerosas vueltas desde su primera expedición a bordo del Germania, casi dos décadas atrás: la palabra «cultura».

En un artículo publicado en *Science* justo cuando se incorporó al Museo de Historia Natural, Boas había alternado el uso de esa palabra en singular y en plural. En algunas ocasiones, la aplicaba a la totalidad del pensamiento y la actividad de los seres humanos; en otros momentos, parecía referirse más a una forma de ser y de hacer particular de una aldea o una región concretas. La antropología en general, escribía, «no se volverá productiva hasta que renunciemos al vano intento de construir una historia uniforme y sistemática de la evolución de la cultura».[171] El descubrimiento de «ideas universales» que informan todas las sociedades humanas no era más que el punto de partida. El siguiente paso era «contestar a dos preguntas sobre ellas. En primer lugar, ¿cuál era su origen? Y en segundo lugar, ¿cómo se reivindican en las diversas culturas?».[172] Los seres humanos tal vez organizaran su mundo social de una manera similar en distintos momentos y lugares; quizá hubiese leyes universales que gobernaran su conducta social. Pero, a partir de lo que él mismo había estudiado en sus tareas como etnólogo y antropometrista, Boas se había dado cuenta de que estas leyes —si es que existían— parecían expresarse de muchos modos distintos. La *cultura común* de la humanidad solo podía abordarse por medio de las *culturas* que podemos observar en la práctica.

Ese plural marcaba una gran diferencia. A lo largo de las décadas siguientes, Boas llegaría a argumentar justo lo contrario de lo que había afirmado en *American Anthropologist*, es decir, que cada persona es una expresión de uno de los inmutables tipos biológicos en los cuales la humanidad se divide de forma natural. En cambio, explicaría, había pruebas irrefutables que confirmaban que la naturaleza tanto de los grupos humanos como de las sociedades que constituían era plural, fluida e infinitamente versátil. Esto fue uno de los grandes cambios de opinión de la historia de la ciencia, y se debió sobre todo a que Boas continuaba aplicando su sencillo método de trabajo: razonar inductivamente teniendo en cuenta los datos. El camino resultante iba a llevar a una colisión con la manera

tradicional en que su país de adopción se entendía a sí mismo, una obsesión cultural que los europeos y los americanos habían aprendido a llamar «raza».

5
CAZATALENTOS

Como cualquier otro antropólogo de su tiempo, Boas daba por hecho que había una serie de categorías naturales en las que los seres humanos podían dividirse. Uno de los objetivos de su disciplina era nombrar y comprender esas piezas fundamentales que daban lugar a las sociedades humanas. Se creía que el color, la forma, el tamaño y la textura de las partes externas del cuerpo proporcionarían datos en bruto a partir de los cuales podrían hacerse dichas clasificaciones. La función del laboratorio de Boas en Clark y de su exposición sobre la antropometría en la feria de Chicago había sido recoger suficiente información como para poder tener una razonable certeza de que las tipologías en que se clasificaban los grupos humanos eran la representación más veraz posible de una realidad biológica subyacente.

El concepto de raza era fundamental en esta disciplina. Para casi cualquier observador, la tipología y la raza —o el «color», como decía el censo estadounidense desde 1790— eran prácticamente sinónimas. Las comunidades humanas podían vestirse o cantar de maneras distintas, formando coros polifónicos o emitiendo groseros gruñidos; podían vivir en desiertos, llanuras o pantanos, en chozas de adobe o en chalets adosados. Pero por debajo de esa caótica variedad de comportamientos había un inquebrantable orden natural. Los seres humanos tenían razas, del mismo modo en que los animales tenían pelajes o pedigrís, y eran suaves o hirsutos,

grandes o pequeños, cornudos o mochos. Uno solo tenía que abrir los ojos —y fijarse, por ejemplo, en los labios, en la textura del pelo, en la forma de la nariz y en el color de la piel de alguien— para confirmar este hecho.

Hacía más de un siglo, el anatomista alemán Johann Blumenbach había creado una clasificación quíntuple que sentaría los cimientos de las descripciones raciales. En su tratado *Sobre la variedad natural de la humanidad*, publicado en 1775, Blumenbach dividía a los seres humanos en categorías basadas en su localización geográfica y en las características visibles que servían para definirlos. Estaban los pueblos de África, que llamaba «etíopes»; los nativos de las Américas y del Ártico, a los que denominaba «americanos»; los que residían en Asia, que recibían el nombre de «mongoles»; los pueblos del Pacífico, que agrupaba bajo el nombre de «malayos»; y una categoría final que abarcaba las naciones de Europa y sus diásporas a otros continentes, cuyos habitantes eran «caucásicos».

Las primeras cuatro subdivisiones ya se usaban ampliamente; se trata de una lista que se remonta, con una forma un poco distinta, como mínimo a Carl Linnæus (1707-1778), el gran naturalista sueco y creador del sistema moderno de clasificación por especies. La última categoría era un invento del propio Blumenbach, que había creado el listado basándose en una colección privada de cráneos humanos, es decir, empleando la misma clase de fuentes de información que Boas y otros antropometristas seguirían usando cien años más tarde. Un cráneo en particular había llamado su atención: los restos de una chica de Georgia, en la cordillera del Cáucaso, en el extremo sur del Imperio ruso.

A Blumenbach le parecía que aquel cráneo, con sus delicadas líneas y sus modestas proporciones, era especialmente bello; era el tipo de cabeza que debía de haberse creado a imagen y semejanza de Dios, como habían sido creados los primeros seres humanos. Propuso el término «caucásico» no solo porque la chica procedía del Cáucaso, sino también porque esa cordillera estaba cerca de donde algunos cartógrafos habían situado el Jardín del Edén. Dios había creado la perfección —esa chica georgiana lo demostraba—, pero

con el tiempo, la presión del entorno y las vicisitudes de la vida habían pasado factura: el pelo fino se había vuelto más grueso, la piel blanca se había oscurecido hasta volverse marrón, la estrecha nariz había pasado a ser más plana y ancha. Para Blumenbach, los caucásicos eran la fuente primigenia a partir de la cual habían evolucionado todas las variedades de humanos.

Este esquema se mantuvo durante muchísimo tiempo. La explicación de Blumenbach de las diferencias entre los seres humanos pasó a formar parte de prácticamente todos los ámbitos del trabajo intelectual, desde las ciencias naturales hasta la historia y las artes. Los manuales de geografía la repetían una y otra vez. Las revistas de medicina la aceptaban sin ningún cuestionamiento. Las exposiciones de los museos se la transmitían al público. A finales de la década de 1890, la Oficina de Etnología de Powell cambió su nombre a Oficina de Etnología Americana, mostrando no solo su procedencia geográfica, sino también su vocación racial: estudiar a los pueblos nativos de Estados Unidos, es decir, a los que Blumenbach había llamado «americanos». En la época de Boas, incluso los niños repetían sin saberlo el marco de referencia de Blumenbach. «Rojos, marrones, amarillos, / negros y blancos —cantaban, siguiendo la letra de un popular himno que les enseñaban durante la catequesis—. Son preciosos ante Sus ojos, / Jesús ama a los niños del mundo».

Pero la cuestión de la raza nunca se relacionaba solo con clasificar a la gente según su aspecto. Durante mucho tiempo estuvo asociado con otros rasgos como las capacidades físicas, la inteligencia, la lengua y el grado de civilización. Cada raza parecía venir en un paquete que incluía una manera de hablar, de comer, de bailar y de vestirse. Se creía que todo esto formaba parte indisoluble de una misma cosa, al igual que el plumaje de un ave, sus trinos característicos, su modo de volar y su predisposición instintiva a seguir unas pautas migratorias y de anidación servían para definir a las diversas especies. «La *permanencia* de los distintos tipos físicos existentes no puede ser cuestionada por ningún arqueólogo ni naturalista actual. Y esos competentes árbitros tampoco pueden

negar la consecuente permanencia de las peculiaridades morales e intelectuales de cada tipo», declaraba el manual de geografía y biología humana más importante del país, *Tipos de de la humanidad*, que se publicó en numerosas ediciones a partir de 1854. «Las facultades intelectuales son inseparables de las físicas; y la naturaleza de unas no puede alterarse sin un cambio correspondiente en las otras».[173]

El misterio, para cualquier observador bien informado, no era si estas cosas estaban relacionadas de forma natural; la historia había demostrado con creces que había variedades más y menos capaces de razas: los complejos pueblos europeos, que habían conquistado el mundo, por ejemplo, frente a los sencillos e ignorantes pueblos de África. La belleza «predomina en las razas blancas, principalmente a causa de la mayor variación individual que estas presentan», concluía en 1906 el primer curador de antropología física —como estaba pasando a denominarse el campo de la antropometría— del Smithsonian, un hombre de origen checo llamado Aleš Hrdlička.[174] «Es menos patente entre los pueblos amarillos-marrones, y menos aún entre los negros puros, en los que la individualidad física también está muy limitada». Pocos antropólogos de la época se habrían mostrado en desacuerdo. Daniel G. Brinton, un destacado etnólogo que presidía la Asociación Americana para el Progreso de la Ciencia, había empleado su posición de líder de diversas asociaciones de expertos para ratificar la idea de que «las razas negras, marrones y rojas difieren tanto de la blanca […] que incluso con la misma capacidad cerebral, nunca podrían igualar, con el mismo esfuerzo, los resultados de esta».[175] La profunda desigualdad entre las razas en cuanto a sus potencialidades y sus logros se consideraba incuestionable. Lo que verdaderamente les interesaba a los científicos era cómo se habían llegado a producir todas estas gradaciones en la humanidad. Con respecto a este punto, a comienzos del siglo XX los científicos se dividían en dos grupos rivales que se dedicaban a lanzarse dardos el uno al otro.

Uno era el de los monogenistas, que insistían en que todos los seres humanos eran variaciones de un mismo tipo básico. Los

estudiosos cristianos defendían este punto de vista basándose en las pruebas que aportaba la Biblia y afirmando que la humanidad al completo descendía de una única pareja creada en el momento original, los edénicos Adán y Eva. Otros autores más empiristas compartían esa opinión, pero esgrimían razones distintas. Las costumbres sociales o las influencias externas, como las pautas de reproducción o el entorno, habían dado lugar a una variedad que se conocía como «razas». Para Blumenbach y sus seguidores monogenistas, la diversidad racial moderna era una simple muestra de cuán bajo habían caído los seres humanos desde que habían sido expulsados del paraíso.

Incluso los blancos europeos, con sus urbes sucias y sus cuerpos atormentados por la enfermedad, eran sin duda una pobre representación de las criaturas humanas, mucho más puras, que habían existido en épocas pasadas. «No va contra la experiencia suponer que diferentes especies del mismo género, o variedades de la misma especie, pueden poseer distintas capacidades», escribió Thomas Jefferson en sus *Notas sobre el estado de Virginia* (1795).[176] «¿Acaso un amante de la historia natural, alguien que contemple con una mirada filosófica las gradaciones de todas las razas animales, no disculpará un esfuerzo para mantenerlos en el mismo departamento en que se halla el ser humano, por muy distintos que los haya creado la naturaleza?». La humanidad era una única entidad, sugería Jefferson, pero igual tenía sus «departamentos» naturales, con características tan distintivas como las que nos impiden confundir a un purasangre con un caballo para arar.

El otro grupo, el de los poligenistas, creía que las razas modernas habían surgido por medio de actos de creación divina distintos o a partir de diversos ancestros. Este punto de vista parecía contradecir el relato bíblico, desde luego, pero muchos naturalistas opinaban que ni las desigualdades existentes entre las civilizaciones ni las diferencias físicas perceptibles entre las razas podían explicarse de otro modo. Durante la Ilustración, el poligenismo tuvo el apoyo de diversos pensadores de primera fila, como Linnæus, Voltaire o David Hume. En el siglo XIX, el razonamiento poligenista estaba

respaldado por medio de exactamente las mismas técnicas antropométricas que Boas había empleado desde la época que había pasado en la Universidad Clark. Algunos investigadores aficionados como Samuel Morton, un cirujano de Filadelfia, o Josiah Nott, un médico de Alabama, así como el zoólogo Louis Agassiz —el antiguo mentor de Putnam en Harvard— publicaron varios estudios que tuvieron una gran difusión y en los que mostraban las diferencias radicales e inherentes entre las razas. La misma ciencia parecía justificar, considerándola natural, la sensación de repugnancia que se producía cuando se vulneraba el orden racial. «Al ver sus rostros negros con sus labios gruesos y mostrando los dientes en una mueca, la lana de sus cabezas, sus rodillas torcidas, sus largas manos, sus uñas enormes y curvadas, y especialmente el color lívido de las palmas de sus manos —le escribió Agassiz a su madre después de ver por primera vez a personas negras en Filadelfia—, no pude evitar mirarlos fijamente para transmitirles que no quería que se acercaran».[177]

Cuando nació Boas, sin embargo, los monogenistas parecían haber ganado la discusión, al menos en los círculos científicos. En 1859, *El origen de las especies*, de Charles Darwin, demostró con contundencia que las diferencias en la apariencia física de los organismos vivos podían surgir de algunos cambios azarosos producidos a través del tiempo. Todas las formas de vida estaban conectadas a través del proceso de diferenciación de formas anteriores. Las distintas especies eran resultado de la selección natural operando a lo largo de enormes periodos de tiempo. Cuando Darwin dejó de lado a los pinzones y se centró en los seres humanos, en su obra *El origen del hombre* (1871), apuntó directamente al concepto de raza. Nadie se ponía de acuerdo ni siquiera con respecto a cuántas razas había, escribió, burlándose sutilmente de sus eruditos rivales:

> El hombre ha sido estudiado más cuidadosamente que ningún otro animal, y sin embargo hay la mayor diversidad posible entre los más expertos jueces sobre si habría que considerar que es una única especie o

> raza o habría que clasificarlo en dos (Virey), en tres (Jacquinot), en cuatro (Kant), en cinco (Blumenbach), en seis (Buffon), en siete (Hunter), en ocho (Agassiz), en once (Pickering), en quince (Bory Saint Vincent), en dieciséis (Desmoulins), en veintidós (Morton), en sesenta (Crawfurd) o en sesenta y tres, como defiende Burke.[178]

La conclusión estaba clara. «Estos naturalistas […] que admiten el principio de la evolución, y esto ahora es algo admitido por la mayoría de los hombres de cierta valía, opinarán sin duda que todas las razas humanas descienden de un único linaje primitivo».[179] Entre los seres humanos había variedades más retrasadas y otras más desarrolladas, pensaba Darwin, pero esto era sobre todo consecuencia del entorno y de las costumbres, no de diferencias biológicas innatas derivadas de haber tomado distintos caminos durante la evolución.

Sin embargo, incluso después de Darwin, las ideas poligenistas nunca desaparecieron del todo de la investigación científica ni del discurso público. Y a finales de siglo regresaron con energía. En Estados Unidos, el final de la guerra de Secesión no produjo tanto un desmantelamiento del viejo sur como un desplazamiento de muchos de sus rasgos esenciales al ámbito nacional. El indulto concedido a los antiguos generales y cargos públicos confederados les permitió a muchos de ellos regresar al Congreso u ocupar puestos en el Gobierno federal.[180] Al concluir formalmente el periodo conocido como «la Reconstrucción», estos líderes impulsaron una nueva ola de normas centradas en las diferencias raciales. La segregación impuesta por la ley, la prohibición de los matrimonios interraciales, las restricciones del voto y otras normas introducidas a partir de la década de 1890 crearon un sistema de relaciones políticas y sociales basado en la raza: el modelo de *apartheid* autoritario que llegó a conocerse con el nombre de «Jim Crow». El sistema judicial estadounidense, de manera similar, fue produciendo una creciente jurisprudencia que hacía que ser blanco fuese una clara categoría legal. Los abogados se apoyaban en el conocimiento de los historiadores, los etnólogos y otros especialistas para confirmar la validez científica del esquema que empleaba la

nación para codificar a los seres humanos. En 1878, sentando un importante precedente, se expresó la opinión de que los chinos no eran blancos.[181] Decisiones similares determinaron el estatus de no blancos de los hawaianos en 1889, de los birmanos y los japoneses en 1894, de los nativos americanos en el 1900, de los filipinos en 1916 y de los coreanos en 1921, mientras que los jueces decretaron que los mexicanos, los armenios, los «indios asiáticos» y los sirios eran biológicamente «caucásicos» en 1897, 1909 y 1910, respectivamente. Las consecuencias de estos casos eran inmediatas y prácticas. Determinaban el derecho de la gente a comprar una vivienda en un barrio con restricciones raciales, a dar a luz en un hospital con restricciones raciales, a matricular a un niño en un colegio con restricciones raciales o a ser enterrada en un cementerio con restricciones raciales. Jim Crow y la jurisprudencia racial no eran tanto algo heredado de la época de la esclavitud como algo nuevo, que operaba a escala nacional y que supuestamente venía dado por la naturaleza, según informaban los últimos descubrimientos de la ciencia que estudiaba las razas.

Y las cosas funcionaban de un modo similar en el resto del mundo. A finales de la década de 1870, la competencia entre las potencias coloniales europeas por apoderarse de África dio lugar a un nuevo interés por los pueblos nativos y por encontrar la mejor manera de administrarlos, o de explotarlos. Desde las plantaciones de caucho del Congo Belga hasta las minas de oro de Sudáfrica, un nuevo sistema de auténtica esclavitud se extendió por el continente. No es que la concepción que tenían de la raza hiciera que los imperialistas europeos y los legisladores norteamericanos promulgasen políticas racistas. Lo que ocurría, más bien, era que la reivindicación del poder por parte de la ascendencia europea —se tratara de los colonizadores de África o de la envalentonada mayoría blanca en los Estados Unidos *post*-Reconstrucción— pedía una justificación, y los teóricos de la raza de todas las orientaciones estaban deseosos de proporcionarla.

La raza, en tanto principio del poder político, fomentó el estudio de la raza en tanto principio científico. Surgieron numerosos

divulgadores, y en una red científica global de estudiosos muy seguros de sí mismos y obsesionados por la cuestión de las razas, todos se leían entre sí. Nott leyó a Arthur de Gobineau, el teórico francés cuya obra *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), que se extendía a lo largo de mil páginas, postulaba la existencia de una antigua población «aria» de la cual descendían los blancos modernos y condenaba su deterioro, que se iba produciendo al reproducirse con tipos inferiores. Gobineau, a su vez, había leído a Morton, cuyo estudio de las momias egipcias le había convencido de que los constructores de las pirámides debían ser europeos blancos. Todo el mundo leía a Agassiz, director del Museo de Zoología Comparativa de Harvard hasta que falleció en 1873 y que, en virtud de ese cargo, participó en numerosos debates legales, en la legislación y en las políticas públicas de todo lo que estuviera relacionado con estas cuestiones, desde el carácter natural de la esclavitud hasta la prohibición de los matrimonios interraciales. *Tipos de la humanidad*, un manual coeditado por Nott y ampliamente leído, dejaba muy claros los empleos prácticos de la ciencia basada en el concepto de raza:

> Hay razones por las que la etnología debería ser claramente una ciencia de la cultura americana. Aquí, tres de las cinco razas en las que Blumenbach dividió la humanidad se reúnen para decidir el problema de su destino lo mejor que puedan, mientras la inmigración china a California y la propuesta de traer culis para realizar trabajos no cualificados amenazan con ponernos en íntimo contacto con una cuarta. Es evidente que nuestra relación con esta gente y nuestra manera de manejarla dependerá, en buena medida, del carácter intrínseco de su raza […]. Para los políticos y los filántropos estadounidenses, así como para los naturalistas, este estudio, pues, es de sumo interés.[182]

Sin embargo, entre el panteón de escritores, pensadores y conferenciantes que abordaron este asunto, ninguno fue más importante que Madison Grant, un hombre con un don particular para traducir arcanos datos sobre los cráneos humanos en sugerencias prácticas sobre cómo deberían vivir los norteamericanos.

Resulta que Grant comprendió mejor que nadie una cuestión importante para su país: la verdadera utilidad de la ciencia de las razas no era determinar quién encajaba en cuál de las categorías de Blumenbach; esto era relativamente sencillo de hacer fijándose en el color de la piel o palpando un mechón de pelo. Lo realmente interesante era definir las mejores y peores clases de blancos.

Guapo, elocuente y patricio, con un copioso bigote encerado de modo que sus dos puntas señalaran hacia abajo, Madison Grant tenía un pedigrí intachablemente americano. Sus antepasados habían formado parte de los primeros colonos holandeses y puritanos en llegar al Nuevo Mundo, habían combatido en todas las guerras norteamericanas y habían firmado los principales documentos políticos de la nación. Nacido en Nueva York, Grant se había titulado en Yale y en Columbia antes de dedicar su vida al servicio público, empleando su energía, su ambición y la riqueza de su familia en llevar a cabo proyectos que beneficiasen a la sociedad en su conjunto. Igual que su íntimo amigo Theodore Roosevelt —que también era un hombre de acción—, él encarnaba los ideales progresistas: el Gobierno debía mejorar la vida de los gobernados, la gente más capaz debía utilizar su talento para contribuir al bien común y los últimos avances de la ciencia ayudarían a marcar el camino. A los cuarenta años, ya había explorado el Oeste americano, había realizado estudios originales sobre alces y caribús, había urgido al Gobierno a que creara un sistema de parques nacionales y había ayudado a financiar el Zoológico del Bronx, que se inauguró en 1899.

Este zoo se convirtió en uno de los proyectos que más entusiasmo despertaron en él. Grant pensaba que uno de los deberes de la sociedad humana era conservar las riquezas del mundo natural en sus formas menos adulteradas. Como Roosevelt, había practicado con gran pasión la caza mayor, y la interacción con las magníficas especies animales que se encuentran en las Montañas Rocosas y en las Grandes Llanuras lo había convencido de que una gestión bien

planificada de la vida salvaje serviría para garantizar la conservación de la fauna característica de América y para prevenir las catástrofes medioambientales. Por medio de campañas de concienciación públicas y ejerciendo una constante presión sobre el Congreso, Grant consiguió que en las dos Dakotas y en Montana se crearan refugios para el bisonte americano, que estaba en peligro de extinción. De hecho, si no hubiera sido por él, este animal probablemente ya no existiría.[183]

No hacía falta preocuparse por *cada uno* de los bisontes, opinaba Grant, sino mostrar cierta consideración por la especie. Ese era el objetivo de crear reservas naturales o un zoológico. Eran lugares donde se conservaba la pureza, se preservaban algunas especies y se educaba al público. Cada animal específico era un representante de su clase, con todos los rasgos que uno esperaría encontrarse en cualquier otro miembro de esa misma especie. Era imposible ver a todos los leones o hipopótamos del mundo, por supuesto, pero al visitar un zoológico, uno podía sentir que los había visto. Cada individuo no era nada más ni nada menos que una encarnación perfecta de su categoría.

La naturaleza, por sus propios medios, era capaz de mostrar todo su esplendor: un bisonte con un inmenso montículo sobre el cuello; un alce hembra que podía hacer frente a una manada de lobos para salvar a su cría. Pero mientras hacía trabajo de campo, Grant había visto cómo algunas especies empezaban a menguar, por muy nobles que fueran. Poblaciones enteras desaparecían cuando caían sus representantes más dotados físicamente, presas de cazadores irresponsables. Los hábitats se iban transformando a causa de la introducción de animales no endémicos. Había criaturas majestuosas que podían sucumbir por la presión que ejercían en el ambiente algunos invasores muy discretos.

A su regreso a Nueva York, Grant se convenció de que los mismos procesos tenían lugar en las plazas y en los desfiladeros del sur de Manhattan. Como le escribió al presidente William Howard Taft en el otoño de 1910, cualquiera que tuviese la oportunidad de «caminar por la Quinta Avenida al mediodía y llegar hasta

Washington Square» podía darse cuenta con claridad de los efectos de las especies invasoras.[184] Era imposible no fijarse en los inmigrantes judíos que iban de un lado a otro con sus caftanes y sus descuidadas barbas, en los maleducados y parlanchines italianos y en los irritantes eslovacos, en los insistentes vendedores ambulantes recién llegados desde algún puerto extranjero, en aquel babel de lenguas incomprensibles. La ciudad entera estaba atestada de tipos humanos que acababan de desembarcar en ella y que ignoraban que no debían caminar por la calzada, sino por la parte derecha de las aceras. En esa misma época, mientras el zoo de Bronx atraía a enormes multitudes y otros proyectos conservacionistas suyos comenzaban a tener éxito, Grant decidió dedicar sus conocimientos y su experiencia a un nuevo ámbito de estudio, y su activismo se centró en la preservación de su propia raza frente a la violenta arremetida de los inmigrantes.

No faltaba literatura con la que informarse sobre el tema. Una bibliografía compilada en 1899 comprendía unos dos mil títulos.[185] Las obras de Nott, Gobineau, Agassiz y otros poligenistas resultaban fáciles de encontrar en cualquier librería bien surtida. Durante la primera década del siglo XX, se llevaron a cabo numerosas investigaciones sobre la relación entre los tipos raciales humanos y las capacidades físicas y mentales —incluida la de sobrevivir— del pueblo más poderoso del mundo, los blancos europeos y sus descendientes de ultramar. Los últimos descubrimientos empleaban la observación antropométrica para definir con términos claros y científicos las líneas precisas que marcaban la pertenencia a una u otra raza. El estadístico Frederick L. Hoffman mostró que la longitud del talón de los negros —de 2,08 centímetros de media— contrastaba fuertemente con la del de los caucásicos, que era de 1,21 centímetros.[186] El sociólogo alemán Otto Ammon, por medio de estudios genealógicos y tras numerosas mediciones de cabezas, demostró que los dolicocefálicos tendían a agruparse en los centros urbanos y que las clases altas de las ciudades tendían a poseer una cabeza más alargada que las demás.[187] «Los nórdicos dolicocefálicos eran dominantes, emprendedores y

protestantes», según decía un sumario, mientras que los «alpinos braquicefálicos eran laboriosos, pero no brillantes, conservadores y católicos».[188]

Un sociólogo de Harvard, William Z. Ripley —a quien Grant probablemente escuchase en una conferencia en 1908—, sintetizó todos estos estudios en una extensa obra sobre las respectivas aportaciones a la historia humana de las personas con la cabeza alargada, de la gente con la cabeza ancha y de otros tipos de individuos.[189] Su libro *Las razas de Europa* (1899) dividía a los pueblos europeos en tres tipos: el «teutónico», el «alpino» y el «mediterráneo», el primero de los cuales era el principal responsable de los logros de la civilización a escala mundial. La historia de Europa era un gran espectáculo racial: los distintos pueblos subían al escenario y bajaban de él, y cada uno añadía unas frases al guion o ensuciaba el relato con sus costumbres extranjeras. La Europa moderna era producto de constantes migraciones de las diversas razas; no había más que ver el crisol de tipos que caracterizaban el continente en la actualidad. Los teutones, de cabeza alargada, habían sido perseguidos hasta sus reductos en el norte y el oeste de Europa, donde nunca habían logrado llegar los pueblos de cabeza corta procedentes del sur y del este. Como informaba Ripley a sus lectores, «África empieza en los Pirineos».[190]

Para Grant, estas obras debieron de ser revelaciones. No tardó en darse cuenta de que estaba presenciando, en tiempo real, las olas migratorias de las razas que Ripley había descrito con tanta erudición en su tratado. Además, aprendió que había una nueva palabra para describir la preocupación por la adecuación racial y la erosión del paisaje humano. Era un término acuñado a comienzos de la década de 1880 por Francis Galton, el naturalista y estadístico británico que también había sentado las bases de la antropometría. El propósito del campo de estudio —y de acción— que Galton llamó «eugenesia» era la mejora de la humanidad por medio de la conservación de sus características buenas y el rechazo de las malas. La palabra procede del griego y se refiere a un «tipo bueno» o a alguien «bien nacido». La eugenesia intentaba aplicar a los seres

humanos los mismos principios científicos a los que Grant ya había dado tan buen uso estableciendo reservas para los bisontes y metiendo a los leones en recintos. Si la naturaleza había creado razas humanas, la forma idónea de mejorar la humanidad era estimular esas características raciales que Ripley y otros autores habían documentado con tanta brillantez cuando estudiaban la historia de Europa: la energía, la capacidad de innovación, la disposición para la aventura y la inteligencia, que eran los rasgos distintivos del mejor tipo de blancos.

Grant no era historiador ni antropólogo; nunca había investigado de primera mano estos temas, ni había utilizado un calibrador para calcular el índice cefálico de nadie, como había hecho Boas con los escasos visitantes de su exposición en Chicago. Pero su capacidad para resumir una cantidad ingente de conocimientos era apabullante. Además, poseía la férrea seguridad en sí mismo de un patricio neoyorquino que tiene algo que decir. Durante la primavera de 1916, compartió con algunos de sus amigos el primer borrador de un manifiesto sobre la raza y la historia de la humanidad, y ellos lo animaron a que se lo enviara a un editor. Ese otoño, Charles Scribner's Sons —que ya contaba en su poderoso catálogo con autores como Theodore Roosevelt y Rudyard Kipling — publicó el texto de Grant con el título de *La desaparición de la gran raza*. Las librerías no lo vendían como un estudio de la historia de Europa, aunque este fuera su tema principal, sino como una obra científica.[191]

El libro comenzaba con una exposición sobre los conceptos de raza y democracia. «En América casi hemos conseguido acabar con los privilegios de nacimiento —escribía Grant—, es decir, con las ventajas intelectuales y morales que un hombre de buen linaje trae consigo al mundo».[192] El sufragio universal había dado lugar a un «gobierno de los mediocres» en la sociedad estadounidense. La reivindicación de que el Gobierno hablara en nombre del pueblo se había convertido en «un interminable gimoteo pidiendo derechos».[193] La historia había demostrado, sin embargo, que «la humanidad había dejado atrás el salvajismo y la barbarie gracias al liderazgo de

ciertos individuos escogidos, cuyas destreza, capacidad o sabiduría personal les otorgaba el derecho a ejercer de líderes y el poder de exigir obediencia».[194] Y esa gente debía ser escogida, concluía Grant, empleando las ideas que proporcionaban las nuevas ciencias de la raza y de la eugenesia.

La ciencia había rechazado hacía mucho tiempo la «teoría adánica» según la cual el origen de la humanidad estaba en una pareja original, explicaba Grant, repitiendo la típica crítica poligenista.[195] Por el contrario, cada persona era una suma de los rasgos de su raza, una colección de emparejamientos y mezclas pasados. La prueba de esto era perceptible en los cuerpos mismos. La nariz humana, decía, era «de enorme utilidad».[196] La nariz humana original era amplia y no tenía puente, como se ve en los niños pequeños, que recogen en sus caracteres faciales las primeras formas que adoptó la humanidad. Las narices aquilinas, largas y finas se asociaban con las razas y las civilizaciones más avanzadas. También los labios merecían un atento estudio. «Los labios gruesos, protuberantes y carnosos son un rasgo muy antiguo y caracterizan a las razas primitivas», escribió.[197]

Todo esto no era más que una repetición de lo que numerosos antropometristas sostenían ya desde hacía mucho tiempo. Pero Grant dio un par de pasos más. En primer lugar, afirmó que las razas podían clasificarse en función de ciertas diferencias físicas ostensibles. Incluso los blancos, defendía, podían dividirse en «subespecies». En segundo lugar, las características raciales eran esencialmente inmutables. Tanto los caracteres físicos como los rasgos de comportamiento procedían de diferencias profundas entre las razas y sus subtipos, diferencias que la ciencia, si era aplicada correctamente, podía contribuir a dilucidar. Igual que un sirio no se convertía en romano por ponerse una toga, «hemos tardado cincuenta años en comprender que hablar inglés, llevar buena ropa e ir al colegio y a la iglesia […] no transforman a un negro en un hombre blanco».[198] Las caras y los cuerpos humanos eran «una intrincada aglomeración de jeroglíficos» que los científicos se estaban esforzando en descifrar.[199] Cuando lograran hacerlo, al fin

sería posible no solo clasificar bien a los seres humanos, sino también seleccionar qué rasgos convenía continuar transmitiendo de una generación a otra para dar lugar a poblaciones realmente mejores. «Una de las mayores dificultades a la hora de clasificar a los hombres —escribió— es su perversa tendencia a aparearse con quien no conviene».[200] Los estudios científicos podían proporcionar herramientas para rectificar dicha tendencia. Como las razas primitivas eran restos que habían quedado de versiones anteriores de los seres humanos —se llamaban «primitivas» porque eran como un restablecimiento de ciertas formas «primarias» de la humanidad—, su mezcla con las razas avanzadas solía producir una reversión a estos tipos inferiores y más antiguos. «Del cruce entre un blanco y un indio sale un indio; del cruce entre un blanco y un negro sale un negro; del cruce entre un blanco y un hindú sale un hindú; y del cruce entre cualquiera de las tres razas europeas y un judío sale un judío».

Al igual que Ripley —a quien señalaba como un modelo en la página de agradecimientos—, Grant proporcionaba entonces un boceto a brocha gorda de la historia de Europa desde el Paleolítico, pasando por la Antigüedad y las invasiones bárbaras, hasta la época moderna, todo visto a través del prisma de la competencia entre las subespecies físicas europeas. «En cuanto los legisladores entiendan el interés y la importancia que tienen estos hechos, tendrá lugar inevitablemente un cambio completo en nuestra estructura política —concluía Grant— y nuestra actual creencia en las influencias de la educación será reemplazada, por medio de un reajuste, por un sistema basado en valores raciales».[201] Lo que esto significaba en la práctica, afirmaba, era que los «valores altruistas» y el «llorón sentimentalismo» que permitían la entrada en el país a millones de europeos de categoría inferior estaban «arrastrando a la nación hacia un abismo racial». El país no podía seguir siendo un «asilo para los oprimidos». De lo contrario, Estados Unidos sin duda seguiría el camino de Atenas y Roma, que habían sido expulsadas del escenario de la historia mundial por las invasiones de pueblos inferiores.

Los norteamericanos blancos eran la gran raza a cuya

desaparición se refería desde el principio. Si alguien necesitaba una representación visual, bastaba con que echase un vistazo a la parte final del libro, en la que había unos mapas desplegables, hechos con vivos colores, que mostraban cómo crecían y menguaban los distintos tipos físicos en el paisaje europeo; era una lección de historia a cámara rápida que recalcaba la transitoriedad de las razas que no habían tomado conciencia de su propia fragilidad.

La desaparición de la gran raza fue recibido como un hito por la forma en que aplicaba ideas científicas a la historia y a las políticas públicas. Inspiró a toda una generación de acólitos que se dedicarían a escribir sus propios tratados, a asesorar a los legisladores y a proponer nuevas leyes. Tres de cada cuatro universidades estadounidenses, desde Harvard hasta la de California, empezaron a dar cursos sobre eugenesia, en muchos de los cuales el libro de Grant era una referencia fundamental.[202] Lothrop Stoddard —un hombre joven y culto de Nueva Inglaterra que solía mencionarse junto a Grant entre los científicos raciales más fiables de América— escribió el superventas *La creciente marea de color* (1920), que advertía de una inundación racial de gente de piel oscura, y *El nuevo mundo del islam* (1921), que estudiaba la amenaza que suponía para Occidente el «resurgimiento mahometano» que se estaba produciendo entre los árabes, turcos y persas. «Bueno, todos esos libros son científicos —dice Tom Buchanan, muy seguro de sí mismo, en *El gran Gatsby*, de F. Scott Fitzgerald, refiriéndose a Grant y a Stoddard—. Nos corresponde a nosotros, la raza dominante, estar alerta o esas otras razas acabarán controlándolo todo».

En 1910, la población estadounidense nacida en el extranjero había ascendido a 13,5 millones de personas, como resultado de una gran ola migratoria que había comenzado hacía dos décadas.[203] Constituía el 14,7 por ciento de la población total estadounidense, solo ligeramente menos que en 1890, el momento en que había alcanzado su punto máximo, con un 14,8 por ciento. La tasa de crecimiento era impresionante. En 1910, había nacido en el extranjero casi un tercio más de población que en 1900. (Otro siglo

tendría que pasar hasta que, en la década de 2010, las cifras de inmigración se acercaran a niveles similares. En el momento en que Donald J. Trump anunció su campaña presidencial denunciando a los «violadores» mexicanos, por ejemplo, la cifra de residentes nacidos fuera del país superaba en algo más de un punto porcentual a la de 1910).[204]

La mayor parte de estos inmigrantes vivían en áreas urbanas muy pobladas, motivo por el cual los intelectuales y los políticos estaban tan preocupados por ellos. Los recién llegados estaban frente al umbral de las puertas de las familias estadounidenses más antiguas y ricas, como la de Grant. La Ley de Exclusión de los Chinos, de 1882, había parado la inmigración legal de trabajadores orientales, pero a partir de la década de 1890, las puertas del país se abrieron a millones de europeos, procedentes sobre todo del este y del sur del continente. De hecho, a finales del XIX, cerca del 90 por ciento de los nacidos en el extranjero eran originarios de algún lugar de Europa.[205] La antigua Kleindeutschland, que siempre había sido un lugar de orden, ahora estaba atestada de judíos, polacos, italianos y eslovacos. Por esa razón, para Grant y otros pensadores de su época, el problema de la raza no se solucionaría limitándose a distinguir a los caucásicos de los asiáticos o de los negros. Semejantes diferencias eran obvias para cualquier persona culta. Lo más importante era encontrar una manera de distinguir a los europeos del norte, avanzados, saludables y vigorosos, de las subrazas inferiores que abarrotaban ahora las calles y los callejones del Lower East Side. Pero Grant no había empuñado la pluma para participar en un debate académico. En las páginas iniciales de *La desaparición de la gran raza*, se refería en especial a un reciente estudio financiado por el Gobierno cuyos resultados —si eran tomados en serio— podían anunciar el fin de la raza más capacitada de América. Así lo expresaba Grant:

> Recientemente se han hecho intentos, en interés de nuestros inmigrantes de razas inferiores, por demostrar que la forma del cráneo puede, en efecto, cambiar, y no en un siglo, sino en una única

> generación. En 1910, el informe del experto antropológico de la Comisión de Inmigración del Congreso afirmaba solemnemente que un judío de cráneo redondo, tras atravesar el Atlántico, podía tener y de hecho tenía hijos con el cráneo redondo, pero que unos años más tarde, como reacción al sutil elixir de las instituciones estadounidenses, como se ejemplifica en un edificio de apartamentos del East Side, podía tener y de hecho tenía hijos cuyos cráneos eran notablemente más largos; y que un italiano del sur de cráneo alargado, si se reproducía libremente, tendría justo la misma experiencia en el sentido contrario. En otras palabras, el crisol estaba actuando de manera instantánea bajo la influencia de un entorno cambiante.[206]

Todo esto eran tonterías, afirmaba Grant, y en su libro había explicado por qué. El hecho de que mencionara un oscuro informe del Gobierno no era casual. Lo cierto es que ese documento era uno de sus objetivos principales, como también lo era su autor, el «experto antropológico» cuyo nombre no se mentaba. Y es que durante los años que Grant había pasado leyendo a Ripley y a Galton, Boas había estado discretamente ocupado en su trabajo, que incluía recorrer los barrios del sur de Manhattan sobre los que Grant se dedicaba a teorizar desde el norte de la ciudad.

Tras su nombramiento en Columbia, la relación de Boas con el Museo Americano de Historia Natural había empezado a debilitarse. Tenía la costumbre de hacerse respetar más de lo que se hacía querer. La temporada que había pasado colaborando con el museo había dado lugar a nuevas investigaciones y exposiciones, pero también a decepciones, desacuerdos profesionales y resquemores entre sus colegas, que lo consideraban excesivamente seguro de sí mismo, entrometido y propenso a los ataques de ira. Cuando renunció oficialmente a su puesto de curador, nadie le pidió que se quedara.

Pero su labor a tiempo completo en la universidad le permitió crear su propio equipo de investigadores. «Ni Berlín con sus cinco cátedras de Antropología, ni París con su escuela antropológica ni

Holanda con su escuela colonial podrían proporcionar una formación adecuada a los observadores que necesitamos, le escribió a un colega en 1901».[207] Reorganizó el currículo del departamento para incluir, junto con la tradicional antropometría, cursos de Lingüística y Etnología. «Incluyendo la arqueología —le dijo al presidente de la universidad—, deberíamos poder formar antropólogos de todo tipo».[208]

Boas se había instalado con Marie y los niños en una destartalada casa al otro lado del río Hudson, en Grantwood (New Jersey), que pronto se convirtió en un centro de reuniones informal para una camarilla de estudiantes de posgrado cada vez más nutrida.[209] Muchos de ellos ya se estaban haciendo un nombre por sus conocimientos multidisciplinares, que incluían ámbitos como la etnología, la lingüística, la arqueología y la antropología física, los cuatro campos que Boas consideraba imprescindibles para proporcionar una formación antropológica adecuada. El primero que terminó el doctorado en Columbia, en 1910, fue Alfred Kroeber, otro miembro de la comunidad de inmigrantes alemanes de Nueva York. Poco después se marcharía a California, donde montaría el nuevo Departamento de Antropología en Berkeley. Robert Lowie, un inmigrante australiano e incipiente experto en los indios de las llanuras, se graduó en 1908 y luego se trasladó a la costa oeste para trabajar con Kroeber. Edward Sapir, un inmigrante judío procedente del Imperio ruso, completó sus estudios en 1909 con una tesis doctoral dirigida por Boas sobre las lenguas de los pueblos del noroeste del Pacífico. Al poco tiempo se mudó a Ottawa, para dirigir los estudios geológicos del Gobierno canadiense. Alexander Goldenweiser y Paul Radin, inmigrantes judíos llegados de Kiev y Lodz, terminaron en 1910 y 1911, respectivamente, con sus investigaciones sobre teoría antropológica y etnología de los nativos americanos. «Es gratificante notar que la demanda de graduados del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia siempre ha sido tan alta que prácticamente todos los jóvenes que trabajan en museos y departamentos de antropología se han graduado aquí o han

estudiado un considerable número de años en este departamento», alardeaba Boas ante el presidente Butler.[210]

Pocos años después, sin embargo, ese impulso inicial pareció agotarse. Butler no veía con buenos ojos que los profesores dedicaran tanto tiempo a la investigación en vez de a dar clases. Informó a Boas de que no aumentarían los fondos del Departamento de Antropología.[211] No había dinero para material didáctico. Había muy pocos profesores para cubrir todos los campos de estudio. Todo se encontraba en «un estado lamentable —le escribió Boas a Kroeber a comienzos de 1908— y, […] por el momento, todas nuestras antiguas esperanzas y aspiraciones se han hecho pedazos».[212] La única solución era intentar encontrar nuevas fuentes de ingresos, e incluso «un cambio total de intereses», lo cual podría proporcionar una base económica más estable para el trabajo de campo que esperaba continuar haciendo.

Boas comenzó a escribir cartas a casi cualquier posible fuente de ingresos que se le ocurriera, proponiendo ambiciosos proyectos de investigación que quizá atrajeran nuevos fondos. Se puso en contacto con sus antiguos colegas de la Oficina de Etnología Americana con la intención de crear un manual de lenguas de los indios americanos, que esperaba que aportase un dinero extra para financiar los viajes de sus alumnos y colaboradores.[213] En el año académico 1907-1908, amplió la oferta de cursos, incluyendo una nueva clase sobre «el problema negro».[214] «Estoy tratando de organizar ciertos estudios científicos sobre la raza negra que creo que tendrá un gran valor práctico para modificar el punto de vista de nuestro pueblo en relación con el problema negro», le contó a Booker T. Washington.[215] Consciente de que cuantas más personas hubiera en las aulas, más motivos tendría el presidente Butler para incrementar el presupuesto del departamento, también presionó con la intención de que se abrieran clases para alumnos de grado. Y entonces, en la primavera de 1908, Boas tuvo una nueva oportunidad que le hizo albergar esperanzas de resolver un montón de problemas de un plumazo.

Un año antes, el Congreso de Estados Unidos había creado una

comisión especial para estudiar el aumento de la inmigración y sus consecuencias prácticas en el país. Según ciertos rumores, algunos gobiernos extranjeros estaban enviando deliberadamente a delincuentes y a enfermos con el doble objetivo de librarse de sus ciudadanos más indeseables y de debilitar a la sociedad norteamericana. Presidida por el senador William P. Dillingham, un republicano de Vermont, la comisión incluía a algunas celebridades como Henry Cabot Lodge, otro republicano de Massachusetts que se oponía a la inmigración, y LeRoy Percy, un demócrata de Mississippi, dueño de una plantación en el delta. Este distinguido grupo de expertos, todos engalanados con sus sombreros de paja y sus trajes de lino, se embarcó en un barco de vapor que los llevaría a Nápoles, Marsella y Hamburgo, entre otros puertos europeos. Allí encontraron sórdidos campos de detención llenos de italianos, de griegos y de sirios, todos dispuestos a pagar a los inescrupulosos capitanes lo que estos quisieran cobrarles por cruzar el Atlántico. No descubrieron conspiración alguna para diluir la «gran raza», como Madison Grant la llamaría poco tiempo después. De todos modos, a su regreso, decidieron organizar una serie de grupos de trabajo para analizar el problema de la inmigración en general, reunir datos estadísticos y publicar unas detalladas recomendaciones, con el objetivo de crear una política más racional para hacer frente a las olas de extranjeros que rompían contra las costas americanas.[216]

En marzo de 1908, la comisión se puso en contacto con Boas para preparar un informe sobre «la inmigración de distintas razas en este país» y le preguntó qué ideas tenía sobre la manera de llevarlo a cabo.[217] Boas contestó sin dilación. Propuso examinar los cambios físicos que se producían entre los inmigrantes que acababan de llegar a Estados Unidos. Al fin y al cabo, si la inmigración tenía realmente un efecto en la sociedad norteamericana, sus resultados más claros probablemente se vieran en los cuerpos de los norteamericanos más nuevos: los hijos de los inmigrantes. ¿Empezaban a parecerse a algún tipo norteamericano común? ¿O acaso los rasgos hereditarios comunes a las diversas razas de Europa eran tan fuertes que podían

sobrevivir al tiempo y la distancia, y transmitirse a los niños que eran producto de matrimonios entre personas de distintas razas o etnias? ¿Y esos rasgos que se conservaban, vestigios de antiguas razas y subrazas, suponían unas barreras naturales para lo que se consideraba el ideal del «crisol» norteamericano?

«Es imposible exagerar la importancia de esta cuestión —escribió Boas a los miembros de la comisión— y el desarrollo de los métodos antropológicos modernos hace que sea perfectamente posible ofrecer una respuesta definitiva al problema que se presenta ante nosotros».[218] Pidió un presupuesto de veinte mil dólares con el que pagar a un equipo de observadores que se dedicaría a medir cabezas, recoger historias familiares y recopilar los innumerables datos estadísticos necesarios para contestar a las preguntas planteadas. «Creo que puedo asegurarles que los resultados prácticos de esta investigación serán importantes en la medida en que resolverán de una vez por todas la cuestión de si los inmigrantes del sur y del este de Europa pueden ser asimilados por nuestro pueblo». La comisión rechazó la propuesta al conocer su precio, pero accedió a financiar un estudio preliminar, y ese otoño, el Gobierno decidió ampliar el alcance de las observaciones y crear un proyecto de investigación a gran escala.[219]

Los estudiantes de posgrado de Boas, sus colegas de Columbia y algunos ayudantes contratados para la ocasión pronto se dispersaron por toda la ciudad.[220] Llevaban consigo algunos de los artilugios de medición que Boas había empleado en la feria mundial de Chicago, además de un conjunto de bolitas de cristal diseñadas especialmente por un óptico de Nueva York para comparar el color de los ojos. Midieron las cabezas de los alumnos de colegios judíos del Lower East Side. Repartieron cuestionarios entre las familias italianas de Chatham Square y Yonkers. Interrogaron a los bohemios en sus barrios del East Side, entre la Tercera y la Quinta Avenida y entre las calles 70 y 84. Encontraron húngaros, polacos y eslovacos en Brooklyn. Esperaron en los muelles de la isla de Ellis, con sus calibradores y sus medidores del color de los ojos en la mano, mientras los recién desembarcados esperaban su turno para que les

hicieran un reconocimiento médico. En los reformatorios y en los orfanatos, en las escuelas parroquiales y en las privadas, en la Asociación Hebrea de Jóvenes y en la YMCA, unas 17.821 personas se sometieron a las básculas y las cintas métricas de Boas.[221] Nunca se había intentado nada parecido y, desde luego, no bajo los auspicios de una comisión oficial del Gobierno, cuya labor era comprender lo mejor posible cómo afectaban los inmigrantes al cuerpo político —literalmente— de su nuevo país. En la primavera de 1910, Boas escribió a unos colegas de la Oficina de Etnología Americana para contarles que su trabajo estaba produciendo «unos resultados completamente inesperados, y [hace] que todo el problema aparezca bajo una luz completamente distinta».[222]

Tras incalculables horas recogiendo datos, analizándolos y escribiendo sobre el tema, las conclusiones se publicaron al fin en 1911 con el título de *Cambios en las formas corporales de los descendientes de inmigrantes*, como parte del informe oficial de la Comisión Dillingham. Boas expresaba su principal conclusión en una sencilla frase que aparecía en la segunda página: «La adaptabilidad del inmigrante parece ser mucho mayor de lo que teníamos derecho a suponer antes de llevar a cabo nuestras investigaciones».[223] Los niños nacidos en Estados Unidos tenían más en común con otros niños nacidos en el país que con el grupo —o «la raza», como habría dicho Grant— nacional representado por sus padres. Los judíos de cabeza redonda pasaban a ser judíos de cabeza alargada. Las cabezas alargadas de los sicilianos se comprimían y se volvían más cortas. Los anchos rostros de los napolitanos se estrechaban para parecerse a los de los inmigrantes que les rodeaban, no a los de los miembros de su raza que se habían quedado en el país de sus progenitores. No se podía hablar, por lo tanto —en términos puramente físicos—, de «judíos», «polacos» o «eslovacos», a juzgar por los cuerpos de los hijos de inmigrantes de primera generación. Las condiciones de vida, desde la dieta hasta el entorno, tenían un efecto rápido y mensurable en la forma de la cabeza de la gente, algo que hasta entonces se había considerado fijo, heredado e indicativo del tipo racial básico al que cada uno

pertenecía.

Las razas eran inestables, concluyó Boas. Y si no existían como una realidad física en el presente, tampoco podían haber existido en el pasado, lo cual, a su vez, significaba que cualquier historia de la humanidad que se presentara como una batalla campal entre razas era esencialmente falsa. Si no había una permanencia física del concepto de raza, al menos tal como se había definido popularmente, entonces tampoco podía existir un grupo de rasgos que se asociaran con ella, como la inteligencia, la capacidad física, la eficacia colectiva o la aptitud para el progreso hacia la civilización. «Estos resultados son tan definitivos que, si bien hasta el momento teníamos derecho a asumir que los tipos humanos son estables, todas las pruebas demuestran ahora la gran plasticidad de los tipos humanos, y la permanencia de ciertos tipos en ambientes nuevos parece más la excepción que la regla».[224]

Boas llevaba reuniendo el valor para expresar esta conclusión desde la época que había pasado en la isla de Baffin, pero ahora tenía más que una simple intuición para apoyar su punto de vista. Poseía datos, infinidad de ellos, y todos apuntaban hacia una conclusión revolucionaria y, para muchos, perturbadora: que los «pueblos» que él había estado contribuyendo a documentar en museos y exposiciones desde su propia inmigración a Estados Unidos no eran variedades naturales de la humanidad. No había razón alguna para creer que una persona que perteneciera a una categoría racial o nacional fuese más un lastre para la sociedad, tuviese una tendencia mayor a cometer delitos o presentara más dificultades para integrarse que la perteneciente a otra. Lo que la gente *hacía*, más que lo que *era*, debería ser el punto de partida para crear una auténtica ciencia de la sociedad y, por extensión, la base de las políticas gubernamentales en materia de inmigración.

El mismo año en que se publicó el informe de la Comisión Dillingham, Boas desarrolló estas ideas en su primer libro dirigido a un público amplio, *La mentalidad del hombre primitivo*. Para alguien que había aspirado a tener una voz pública desde que enviaba despachos periodísticos desde el Ártico, se trataba de un paso

importante y largamente esperado. De hecho, más que de un paso se trataba de meterse hasta el fondo en los agitados debates sobre raza, ciencia y poder que estaban a la orden del día. También era su primer intento de dar forma a la enorme cantidad de datos empíricos que poseía y que había ido recogiendo, poco a poco —mientras trabajaba para la feria mundial de Chicago, el Museo Americano de Historia Natural y la Universidad de Columbia—, y crear algo que pudiera considerarse una visión del mundo.

Los europeos y sus descendientes han convertido los bosques en campos productivos, comenzaba Boas, han extraído minerales valiosos que estaban ocultos en lo más profundo de pedregosas montañas y han inventado máquinas que hacen como por arte de magia lo que se les pide que hagan. Los pueblos primitivos, cediendo ante los elementos en lugar de sometiéndolos, no han conseguido nada de eso, y es lógico que la gente civilizada los mire por encima del hombro y con «una sonrisa compasiva».[225] Pero tras esa sonrisa, afirmaba, hay una suposición que no ha sido demostrada: la de que los éxitos de la propia sociedad actual son consecuencia de una superioridad inherente de la gente que suele llamarse «civilizada», y en particular del «tipo del norte de Europa», con respecto a los pueblos primitivos que no cuentan con tantos logros.

Esta suposición, escribía Boas, no estaba basada en hechos. El azar y el tiempo podrían ser explicaciones igualmente buenas de las diferencias entre los logros de unos y de otros, ya que por ejemplo en el Nuevo Mundo se habían desarrollado algunas civilizaciones relativamente «elevadas» mientras las del Viejo Mundo todavía estaban en su infancia. La diseminación de los europeos fuera de su continente durante la época de las exploraciones y luego la creación de imperios en las tierras que conquistaron interrumpió el desarrollo material y cultural que allí se estaba dando. «En resumen —concluía —, los acontecimientos históricos parecen haber sido mucho más importantes a la hora de llevar a las distintas razas hacia la civilización que sus capacidades, de lo cual se deriva que los diferentes logros de las razas no nos permiten asumir que una de

ellas está más dotada que otra».[226]

También los rasgos físicos eran un indicador muy poco fiable para distinguir a los pueblos más avanzados de los más retrasados, según Boas. La gente tenía la costumbre de referirse a las «razas superiores», dando por hecho que había un camino lineal que iba desde los animales hasta los europeos y todos sus grandes logros, pasando por las llamadas «razas inferiores», que conservaban algunos de los rasgos físicos de los animales de los que todos los humanos descendían. En la carrera hacia la civilización, quienes iban rezagados, solía decirse, eran los que tenían unos cuerpos tan toscos como sus costumbres. Pero bastaba con reflexionar un momento para darse cuenta de que esto era absurdo, señalaba Boas. Las criaturas más simiescas que podían encontrarse entre los seres humanos —desde un punto de vista antropométrico— no eran las que pertenecían a las razas «inferiores», sino ciertos europeos, los que solían tener los labios finos y las piernas cortas, además de abundante pelo en la espalda.[227]

Más adelante, Boas se centraba en el problema de los tipos humanos, que implicaba lo que él llamaba «la indeterminación de las distinciones».[228] Resultaba posible, desde luego, encontrar a dos personas, una del África subsahariana, por ejemplo, y la otra del norte de Europa, con distinciones físicas que fueran obvias y fácilmente observables: diferencias significativas en el color de su piel, en la forma de su nariz, en la textura de su pelo, etcétera. Pero creer que esas cosas necesariamente se presentaban en un paquete en todos los casos contradecía la observación científica. Las disimilitudes físicas se basaban en gradaciones mínimas, en la mezcla de rasgos físicos que iban pasando de una población a otra, no en unas claras líneas divisorias que separaban un tipo físico de otro. El color del pelo y de la piel, la longitud del fémur y la forma de la cabeza, en realidad, diferían bastante *dentro* de las poblaciones humanas que, de manera rutinaria, se clasificaban como pertenecientes a un mismo tipo, si uno se tomaba un momento para fijarse (o si realizaba mediciones numéricas como las que habían tenido a Boas tan ocupado en Chicago y, más recientemente, en el

Lower East Side). Creer lo contrario era poner la teoría por delante de la observación empírica, razonar deductivamente en vez de inductivamente. Y eso, pensaba Boas, no era científico en absoluto. «Cuando […] comparamos todas las razas y tipos de hombres, descubrimos que existen innumerables transiciones, lo cual haría difícil afirmar que alguna característica particular pertenece a todos los individuos de un tipo y que no puede hallarse en los individuos de los demás tipos».[229] Además, dado que muchos de estos rasgos cambian de generación en generación, e incluso a lo largo de la vida de un único ser humano, «no puede asumirse que el hombre tenga una forma estable».[230]

Sin «razas» homogéneas y fácilmente identificables, todo el edificio de la jerarquía racial se desmoronaba. «Las diferencias entre los distintos tipos de hombres son, en general, pequeñas en comparación con la gama de variaciones dentro de cada tipo», concluía Boas.[231] No solo no había una línea clara que separase a una raza de la otra, sino que las inmensas variaciones existentes dentro de las categorías raciales cuestionaban la utilidad misma del concepto de raza. Cuando uno trataba de definir qué era, o cuantificarla con calibradores y cintas métricas, se daba cuenta de que no había absolutamente nada sólido a lo que agarrarse.

La mentalidad del hombre primitivo representaba un resumen de toda la investigación antropométrica de Boas. También era un primer intento de definir una manera de ver no solo las razas y las diferencias físicas, sino también el mundo en su conjunto. Aunque dedicaba la primera parte del libro a desmontar el concepto de jerarquía racial y, de hecho, también el de raza, su intención era que el texto versara sobre la *mente* de los pueblos primitivos. Resultaba que las «actividades de la mente humana muestran una infinita variedad de formas entre los distintos pueblos del mundo» que no era menos pronunciada que sus diferencias físicas.[232] «Es bien sabido que primero deseamos o actuamos —escribía Boas— y después tratamos de justificar nuestros deseos y nuestras acciones».[233] Estaba identificando así un mecanismo que llamó la «interpretación secundaria de los actos cotidianos»: la tendencia a

racionalizar nuestras prácticas culturales según algún otro conjunto de explicaciones, por lo general poco racional. Por ejemplo, se repetía con frecuencia que las sociedades civilizadas habían inventado el tenedor porque uno corría el peligro de cortarse la boca al comer con un cuchillo, como hacían los pueblos bárbaros. Sin embargo, esto era claramente ridículo. Era igual de probable hacerse una herida en la boca con un tenedor que con un cuchillo. Todas las sociedades tenían tendencia a considerar sus costumbres, especialmente las que estaban vinculadas con cuestiones emocionales —por ejemplo, los modales en la mesa entre los norteamericanos de la alta sociedad—, como el producto de un desarrollo racional previo. Pero era mucho más razonable pensar que estas costumbres habían surgido por distintos motivos —que podían ir desde la apropiación histórica hasta el más puro azar— que buscar sus orígenes en una lógica universal. Si uno se sentía incómodo ante las costumbres de otra sociedad, argumentaba Boas, la única reacción científica apropiada era analizar su propia reacción. Probablemente eso aportara alguna pista sobre el sistema de valores culturales de uno mismo. El mejor generador de datos era la propia sensación de incomodidad.

En este sentido, según Boas, el método era fundamental. Si alguien quería comprender de verdad lo que sucedía en una aldea kwakiutl o en un campamento inuit, debía hacer todo lo posible para liberarse de las opiniones que preponderaban en el entorno en que había nacido. Había que hacer un esfuerzo para seguir nuevas líneas de pensamiento y emplear una lógica nueva, para poder aferrarse a nuevas emociones. Era necesario afanarse para sentir un ataque de miedo en las entrañas, una irritación incipiente, una profunda tristeza —por razones que podrían parecer extrañas y desconocidas— y luego forzarse a actuar de acuerdo con tales sensaciones: aceptar la crispación de un pie dispuesto a salir huyendo o el temblor de una mano a punto de golpearnos. De lo contrario, uno no podría afirmar que comprendía nada en absoluto, sino que simplemente veía sus propios prejuicios, reflejados en el espejo de una cultura ajena.

Si alguien aplicaba este método a lo que los viajeros, los periodistas e incluso las personas que se consideraban antropólogos solían decir sobre los pueblos primitivos, escribía Boas, se daría cuenta de que la mayor parte de sus comentarios eran tonterías. Los pueblos tribales solían calificarse de indolentes, pero ¿y si solo mostraran pereza con respecto a cosas que no les interesaban? ¿Por qué deberíamos esperar que todas las personas, en todas partes, se tomaran las mismas cosas con un entusiasmo similar o que abordaran los mismos proyectos con diligencia y entrega? A veces se decía que los miembros de los pueblos primitivos se enfadaban con facilidad y reaccionaban violentamente, dejándose llevar por sus emociones. Ser civilizados, a fin de cuentas, implicaba ser racionales y tener la cabeza fría. Pero ¿no hacía falta ser racional y tener la cabeza fría para encontrar el rastro de un grupo de focas en un témpano de hielo completamente uniforme, o para perseguir a una ballena en una canoa de remos hasta el agotamiento del animal y propio? «La mejor manera de comparar la inconstancia del salvaje y del blanco —escribió Boas— era comparar su actitud ante empresas que sean igualmente importantes para ambos».[234]

A lo largo de *La mentalidad del hombre primitivo*, Boas no solo desarrollaba un método y proponía una serie de principios básicos para comprender las sociedades humanas, sino que también creaba lo que se convertiría en su estilo argumentativo característico. Capítulo tras capítulo, su enfoque literario era siempre el mismo. Planteaba una idea corriente y admitía que tenía cierto atractivo como forma de ver el mundo. Mostraba cómo encajaba con nuestra experiencia cotidiana, cómo explicaba distintos fenómenos, cómo daba sentido a una amplia variedad de percepciones. Pero luego venía la sorpresa: ¿y si nuestra experiencia y nuestras percepciones fueran el problema? ¿Y si estuviéramos contemplando el mundo a través de unas lentes hechas por nosotros mismos, limitados de forma inevitable por nuestra propia experiencia? Si realmente queremos poner a prueba nuestras teorías sobre el desarrollo humano y la organización de las sociedades, lo primero que necesitamos hacer es abrir los ojos.

> Nos resulta un tanto difícil darnos cuenta de que el valor que atribuimos a nuestra propia civilización procede del hecho de que formamos parte de ella, y que ha estado controlando todos nuestros actos desde el momento en que nacimos; pero desde luego se puede concebir que haya otras civilizaciones, tal vez basadas en tradiciones distintas y en un equilibrio diferente entre la emoción y la razón, que no tengan menos valor que la nuestra, aunque quizá nos resulte imposible apreciar su valor sin habernos criado bajo su influencia. La teoría general de la evaluación de las actividades humanas, tal como la ha desarrollado la investigación antropológica, nos enseña a ser más tolerantes de lo que somos en la actualidad.[235]

Boas estaba empezando a ver su profesión no solo como una ciencia, sino también como un estado de ánimo, e incluso como una propuesta para vivir mejor. Practicada de forma adecuada, podía permitirnos cultivar una disposición a «ser más tolerantes», es decir, a abandonar la sonrisa compasiva. Se trataba de un esbozo de cómo la antropología podía convertirse en la más esperanzada de las ciencias, una cuyo trabajo no consistiera solo en catalogar las numerosas maneras distintas de ser humanos, sino, de algún modo, también en amarlas.

6
EL IMPERIO AMERICANO

El año 1911 había sido triunfal para Boas. Gracias a las cartas que había escrito y a su red de contactos, el Departamento de Antropología había obtenido un apoyo financiero que le permitía trabajar sobre una base más sólida. La Comisión Dillingham posibilitó el proyecto estadístico más grande que Boas hubiera llevado a cabo nunca. Publicó el primer volumen del *Manual de las lenguas de los indios americanos*, financiado por el Smithsonian, que parecía que iba a ser una constante fuente de fondos para la investigación. Y *La mentalidad del hombre primitivo*, aunque no fuese un verdadero éxito comercial, había supuesto su primera incursión importante fuera de la academia.

Cuando llegó el verano de su quincuagésimo tercer cumpleaños, por fin era el intelectual con un perfil público que había deseado ser desde su viaje a la isla de Baffin. «Nos damos cuenta, por lo tanto, de que cualquier clasificación de la humanidad debe ser más o menos artificial, dependiendo del punto de vista elegido», escribió en la introducción al primer volumen del *Manual*.[236] Ahora era considerado un experto en las mismas clasificaciones que tanto se había esforzado por cuestionar, y le llegaban abundantes invitaciones para escribir artículos científicos y dar conferencias sobre el problema de la raza. Años atrás había ofrecido un conmovedor discurso de graduación, invitado por W. E. B. Du Bois, en la Universidad de Atlanta, donde llamaba a los norteamericanos a

rechazar las viejas ideas sobre las jerarquías raciales. Ahora Du Bois y él aparecían juntos de nuevo en Londres, en el Primer Congreso Universal sobre las Razas, una reunión global de destacadas autoridades sobre todo lo que abarcase desde la «economía interracial» hasta las «sugerencias positivas para promover la amistad interracial».[237] «La asunción de que hay una estabilidad absoluta en los tipos humanos no es plausible», afirmó claramente Boas en su discurso, repitiendo los descubrimientos del informe que había elaborado para la Comisión Dillingham, cosa que hacía cada vez que tenía la ocasión, en las conferencias que impartía y en los artículos que escribía dirigidos a un público amplio.[238] Nuestras ideas sobre la raza son producto de la historia, daba a entender el antropólogo, una racionalización de algo que un grupo de gente quiere creer desesperadamente: que son superiores, mejores y más avanzados que otros grupos. La raza era la manera en que los europeos se explicaban a sí mismos su sensación de privilegio y de haber conseguido grandes logros. Si es que las razas existían, al menos del modo en que solían entenderlas los europeos, era gracias a un acto de prestidigitación cultural; no se trataba en absoluto de un destino biológico.

Lo que Boas veía a su alrededor, sin embargo, era que el país en que vivía parecía estar moviéndose en la dirección contraria a la que apuntaban sus conclusiones científicas. La Comisión Dillingham se gastó casi un millón de dólares en los cuarenta y un volúmenes que constituían su informe final, en los que se ignoraba prácticamente todo lo que Boas había dicho en su contribución al proyecto. Dillingham, Lodge, Percy y sus colegas del Congreso, casi todos enemigos acérrimos de la inmigración, reafirmaron allí sus convicciones. Las conclusiones de la comisión corroboraban la pertinencia y el sentido de las distinciones raciales. Con respecto a los inmigrantes, según decía el resumen del informe, la comisión «consideraba razonable seguir la clasificación empleada por Blumenbach, con la que la mayoría de los norteamericanos está familiarizada gracias a la geografía que se enseña en las escuelas, es decir […] las razas blanca, amarilla, negra, marrón y roja».[239] La

gente que había llegado al país desde la década de 1880 pertenecía sobre todo al primero de estos grupos raciales, pero por desgracia venía de «los países menos avanzados de Europa». Su adaptación había sido «lenta en comparación con la de las primeras razas que no hablaban inglés». Eran «como grupo, mucho menos inteligentes que los antiguos» inmigrantes, procedentes de las islas británicas y de los territorios germánicos, y «esencialmente distintos» de ellos.[240] Puesto que habían acudido sobre todo para aprovecharse de las ventajas que podía proporcionar Estados Unidos y no para contribuir al bien común, siempre estarían con un pie en la puerta, probablemente no mostraran jamás un sentimiento de lealtad hacia su nuevo país y conservasen eternamente una sensación de afinidad hacia sus ignorantes tierras natales.

Boas también era inmigrante, desde luego, pero al menos según la Comisión Dillingham, su comunidad estaba lo más cerca que uno pudiera imaginarse de ser una minoría modélica: los exitosos y bien integrados germanoparlantes, a quienes la comisión hizo un gran esfuerzo por señalar como muy distintos de los italianos, polacos y judíos que habían llegado más recientemente. Pese al significativo incremento de los inmigrantes procedentes del este y del sur de Europa, los originarios de las regiones germánicas seguían constituyendo el mayor grupo de población, tras los anglosajones, de Estados Unidos en general y de poco menos de la mitad de los cuarenta y ocho estados.[241] Durante las décadas anteriores, los germanoamericanos se habían convertido en líderes en prácticamente todos los aspectos de la vida pública de la nación. Abundaban entre los profesores y en los colegios de abogados. Dirigían periódicos, cultivaban la tierra desde Pensilvania hasta las dos Dakotas, impartían clases en las academias más elitistas y en las escuelas de una única aula y predicaban desde el púlpito ante congregaciones de luteranos, evangélicos y católicos romanos. Incluso los judíos germanoparlantes, al menos aquellos que seguían siendo practicantes, asistían a sinagogas cuya arquitectura y cuyos elementos decorativos —en bancos, presbiterios y vitrales— ponían de relieve su vinculación con sus vecinos cristianos.

Por eso supuso un impacto tan fuerte que, apenas unos años después de que el informe de la Comisión Dillingham se enviara al Congreso, Boas se hallara en una posición que nunca podría haber imaginado: era miembro de una de las minorías más temidas, incluso más odiadas, de Estados Unidos. Boas había venido al mundo durante la reafirmación de los gobiernos autocráticos en Europa, tras el fracaso de las revoluciones de 1848. Ahora, siendo ya un hombre de mediana edad, intuía un movimiento similar en su país de adopción, y no porque fuera judío, sino por alemán. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, las dos comunidades de inmigrantes europeos más grandes del país —quienes tenían lazos ancestrales con las islas británicas y quienes habían emigrado desde Alemania— se encontraron en los bandos opuestos de una guerra internacional.

El brutal ataque de Alemania a Bélgica en agosto de 1914 provocó una fuerte condena por parte de quienes apoyaban a las potencias aliadas. Por su parte, los germanoamericanos llamaron a la serenidad y a escuchar de una manera imparcial a todos los implicados en el conflicto. Durante el año siguiente, mientras la Armada alemana aumentaba la actividad de sus submarinos en el Atlántico —lo que culminó en el tristemente célebre hundimiento del Lusitania en mayo de 1915, que supuso la muerte de casi mil doscientos pasajeros, incluyendo ciudadanos norteamericanos—, la opinión pública viró hacia la idea de que los miembros de la etnia germánica eran una amenaza directa a la seguridad de Estados Unidos. Los comercios alemanes sufrieron un boicot informal. Se eliminaron las obras de Beethoven y de Wagner del repertorio de las principales orquestas. La gente salpicó con pintura algunos monumentos a Goethe y a Schiller. Las viñetas de los principales periódicos y revistas retrataban a los alemanes como conspiradores y bárbaros que mantenían su verdadero carácter en secreto mientras esperaban que se les presentara una oportunidad para destruir una fábrica o echar veneno en un depósito de agua. Tener nacionalidad estadounidense ya no era garantía de lealtad, advirtió el presidente Woodrow Wilson en su discurso sobre el estado de la Unión en

1915. Era muy probable que espías y saboteadores «nacidos bajo otras banderas, pero bienvenidos aquí bajo nuestras generosas leyes de nacionalización», la emplearan para ocultar sus intenciones terroristas.[242] En el verano siguiente, agentes secretos que trabajaban para Alemania hicieron explotar el enorme depósito de municiones de la isla Black Tom, en la ciudad de Jersey (New Jersey). En un kilómetro y medio a la redonda, todos los edificios quedaron reducidos a escombros. Las ventanas se rompieron hasta en Manhattan, y la Estatua de la Libertad quedó marcada por los impactos de la metralla. A unos seiscientos mil alemanes no nacionalizados se les exigió que se inscribieran en unas listas que controlaba el Gobierno federal y se les prohibieron cosas como acudir a los muelles, viajar en tren o vivir en Washington D. C.[243] El Departamento de Justicia instó a los norteamericanos a permanecer atentos y a informar de cualquier actividad sospechosa, especialmente si implicaba a alguien que encajara con el perfil cultural de un simpatizante o agente del enemigo, es decir, que pareciese alemán, hablase como un alemán o expresara puntos de vista progermánicos. Luisiana, Kentucky, Dakota del Sur y Iowa prohibieron el empleo de la lengua alemana en reuniones públicas o por teléfono.[244] Casi la mitad de los estados restringieron total o parcialmente la enseñanza de este idioma en los colegios (decisión que el Tribunal Supremo acabaría anulando).[245] La reacción pública antes estos cambios en las políticas y en la retórica de los políticos era previsible. De Wisconsin a Florida se produjeron asesinatos, palizas por parte de improvisados «comités ciudadanos», linchamientos, vejaciones con alquitrán y plumas y un vandalismo generalizado. Muchas familias dejaron de hablar en alemán, incluso en sus hogares, o eliminaron de sus apellidos algunas letras sospechosas, como la «k», o grupos consonánticos que los señalaban, como el «sch». Boas y Marie habían encontrado una comunidad alemana acogedora y de tamaño considerable en Nueva York, con sus propios restaurantes, instituciones religiosas y centros culturales, que se extendía desde el Kleindeutschland hasta el Upper West Side y llegaba a los suburbios de New Jersey. Pero el Gobierno

estadounidense y la mayor parte de la sociedad norteamericana se volvieron de pronto en contra de este grupo tan bien integrado. Por primera vez, Boas no era ya un inmigrante seguro de sí mismo que se ganaba la vida en un país nuevo dando por hecho que formaba parte de la misma civilización que su Alemania natal. Ahora era un forastero. Poco tiempo después, el *New York Herald* empezó a publicar regularmente los nombres y las direcciones de personas consideradas alemanas o austrohúngaras.[246] Boas había adquirido la nacionalidad estadounidense en 1892, pero eso ya no parecía suficiente protección.

Tampoco ayudó que Boas se hubiera convertido en uno de los críticos más notorios de la guerra. En 1915 anunció su simpatía por la causa alemana en una carta publicada en el *New York Times* en la que argumentaba que este punto de vista personal no debería ser en absoluto un motivo para condenar a un conciudadano. Si las cosas seguían por ese camino, Alemania podría tener buenos motivos para declarar la guerra a Estados Unidos. «Al margen de lo que diga la letra de la ley —escribió—, el hombre de la calle que tenga simpatías hacia Alemania no podrá comprender en absoluto por qué un hombre que le envía provisiones a un buque de guerra alemán deba ser perseguido por nuestro Gobierno y se le apliquen los castigos más severos que estipule la ley, mientras que otros que envían municiones por valor de millones de dólares a los ejércitos del bando contrario deban ser protegidos y mimados por nuestra Administración».[247] Si Estados Unidos se hubiera encontrado en la misma posición que Alemania o Austria —rodeado por vecinos inestables, gobernados por un pequeño grupo de personas, provocado por las ambiciones de otras potencias imperiales—, probablemente habría reaccionado como Alemania. De hecho, Estados Unidos había actuado así hacía poco más de una década, en la guerra hispano-estadounidense, cuando fueron los norteamericanos quienes se convirtieron en una amenaza para la paz mundial y los europeos pedían calma.[248] Boas reiteró su postura a comienzos del año siguiente, argumentando en otra larga carta aparecida en el *Times* que Estados Unidos no solo se estaba

colocando en una posición parcial con respecto al conflicto europeo, sino también en la de «árbitro mundial». La columna era una especie de autobiografía intelectual. Él había llegado a Estados Unidos lleno de optimismo, pensando que los conflictos nacionalistas que había conocido en Europa serían desconocidos en esa nación, que era un auténtico crisol. Pero en 1898 había tenido un «brusco despertar» y había pasado por una etapa de «profunda decepción». Estados Unidos había comenzado su propia expansión imperialista en la guerra contra España y en su brutal administración colonial de Filipinas. Boas siempre tuvo la convicción de que el autocontrol y la templanza debían marcar la política exterior norteamericana; la ignorancia de los estadounidenses con respecto a la forma de vida de los demás así lo exigía. «Siempre he opinado que no tenemos derecho a imponer nuestros ideales a otras naciones —escribió—, por muy raro que nos parezca que disfruten del tipo de vida que llevan, por muy atrasadas que sean sus maneras de utilizar los recursos de sus territorios o por mucho que sus ideales se opongan a los nuestros».[249]

A comienzos de 1917, Boas denunció que Estados Unidos se estaba implicando cada vez más en la contienda europea y culpó al presidente Wilson de la creciente hostilidad hacia Alemania.[250] En abril, cuando Estados Unidos entró finalmente en el conflicto, el punto de vista de Boas no solo era sospechoso, sino también, en un momento en que la mayoría de sus conciudadanos se mostraba a favor de la guerra, claramente antipatriótico. «Lo que se toleraba antes, ahora se ha vuelto intolerable —declaró Butler, el presidente de la Universidad de Columbia, en la ceremonia de graduación celebrada ese verano, unas palabras que iban dirigidas aparentemente contra Boas y otros profesores radicales—. Lo que era estupidez es ahora traición».[251] Otro colega de la universidad escribió al *Times* para condenar el punto de vista de Boas, afirmando que «no era americano» y, desde luego, tampoco compartido por la mayoría de «los hombres de Columbia».[252]

Los jefes de Boas en la universidad le pidieron que limitara sus declaraciones públicas. Como esto no ocurrió, los miembros del

consejo de administración recortaron su salario, decidieron no concederle fondos para la investigación y criticaron sin tapujos su tendencia a enseñar «antropología, como se interpreta desde el punto de vista alemán», en palabras de uno de los miembros del consejo.[253] Mientras las facturas empezaban a acumularse y el coste de sus diversos proyectos seguía aumentando, hubo momentos en que lo único que lo mantuvo a flote económicamente fue el dinero que recaudaron sus profesores amigos y algunos mecenas empáticos con él.[254] Sin embargo, Boas no tenía la menor intención de refrenarse. Siguió disparando artículos y cartas al director. Despotricaba contra los políticos, del presidente Wilson para abajo, y se enzarzó en peleas con algunas de las figuras públicas más prominentes del país. Cuando le pidieron que reseñara *La desaparición de la gran raza*, de Madison Grant, aprovechó la oportunidad. Grant había hecho «una profecía, digna de Casandra, de todos los males que nos aquejarán por culpa del aumento de los tipos humanos de ojos oscuros», escribió Boas en el *New Republic*.[255] Pero en realidad, afirmaba, no había apenas pruebas que apoyaran esas aseveraciones; no eran más que «suposiciones dogmáticas», la mayoría de las cuales resultaban ser claramente erróneas. Las categorías que los norteamericanos llamaban «razas» no tenían una base hereditaria. Cuando uno medía los cuerpos de personas pertenecientes a cualquier raza, lo que descubría no eran conjuntos de rasgos físicos —y mucho menos de rasgos intelectuales o morales—, sino una inmensa diversidad de tipos. «Hablar de las características hereditarias de una raza humana en general no tiene sentido». Pero Boas pensaba que Grant había cometido otro pecado mucho más grave. El racismo no era solo la idea de que algunas razas eran superiores o inferiores a otras. El racismo consistía, en esencia, en creer en la existencia de las razas y en su carácter hereditario; se trataba de un concepto que se presentaba con un lenguaje científico y que era producto de la cultura occidental en la misma medida en que, por ejemplo, una máscara pintada era producto de la cultura kwakiutl. Cuando no había pruebas suficientes para sustentar una teoría, había propuesto Boas en *La*

mentalidad del hombre primitivo, esta debía dejarse de lado, especialmente si colocaba a la gente parecida a uno mismo en el centro del universo. De lo contrario, lo que se suponía que era ciencia no pasaba de ser más que una sarta de memeces grandilocuentes.

Boas estaba planteando algo que exigía de los lectores un complicado salto conceptual: pedía a norteamericanos y a europeos que abandonaran la creencia en su propia grandeza. Grant, por su parte, tenía algo más sencillo y poderoso de su lado: la sólida confianza en sí misma de la sociedad occidental, basada en la dominación del mundo de la cultura anglosajona, una realidad fácilmente observable. Según Grant, la terca y desafortunada alianza de Alemania con los otomanos y los japoneses mostraba lo que podía suceder cuando una raza privilegiada unía su destino al de una raza atrasada. En cambio, lo único con que contaba Boas eran con unas misteriosas mediciones de cabezas y una teoría científica que contradecía las ideas preponderantes. Como era predecible, *La desaparición de la gran raza* continuó vendiéndose de maravilla. Apareció una nueva edición del libro, esta vez con las referencias a los «teutones» —contra quienes combatían ahora los soldaditos norteamericanos en las trincheras— reemplazadas por un término más aceptable políticamente, «nórdicos».

Cuando la guerra terminó, los problemas profesionales de Boas no hicieron más que empeorar. Tenía la sensación de que la ciencia era como un canto de sirenas; si no se empleaba bien, arrastraría siempre a los legisladores hacia aguas peligrosas. Publicó un ensayo en el *Nation* reprendiendo, aunque sin nombrarlos, a los especialistas que, según él, habían hecho espionaje en el extranjero fingiendo hacer trabajo de campo y denunciando el empleo de la investigación antropológica con fines gubernamentales. La Asociación de Antropología Americana —una institución que Boas había ayudado a fundar— respondió censurándole por politizar la investigación académica y expulsándolo de su consejo directivo.

Algunos destacados profesores escribieron al Smithsonian pidiéndole que rompiera completamente sus lazos con él por, entre otras cosas, «haber impugnado la veracidad del presidente de Estados Unidos».[256] El secretario de la institución, Charles D. Walcott, ya había decidido destituir a Boas de su puesto de filólogo honorario en la Oficina de Etnología Americana, cargo que ocupaba desde que había empezado a trabajar en el *Manual de las lenguas de los indios americanos*. Además, Walcott recurrió al presidente Wilson para que el Departamento de Justicia investigase a Boas por radicalismo. El fiscal general, A. Mitchell Palmer —que poco después pondría en marcha las tristemente célebres «redadas Palmer» contra izquierdistas y otros supuestos disidentes—, le abrió un expediente.

Boas «ocupa ahora una posición relativamente oscura y poco influyente», le escribió Henry Fairfield Osborn, presidente del Museo Americano de Historia Natural, a Walcott.[257] Osborn había sucedido a Jesup como director de la entidad y desde hacía ya tiempo consideraba a Boas un extravagante cascarrabias. Incluso había escrito un prefacio bastante elogioso para la edición revisada de *La desaparición de la gran raza* de Grant, y estaba reestructurando las exposiciones del museo para ilustrar la filosofía de la superioridad racial que este defendía[258]. No le importó nada ver cómo Boas recibía su merecido.

Boas también tenía problemas personales. Algunos de sus parientes más cercanos se habían quedado en Alemania, y él, como muchos germanoamericanos, se había visto atrapado entre dos lealtades, a su hogar y a su tierra natal. Tras la firma del Tratado de Versalles, su familia se vio afectada por la crisis económica y por la gran agitación social que desencadenó el fin de la guerra. Su hermana mayor, Toni, había conseguido trasladarse a Estados Unidos, pero por ser ciudadana alemana, y por lo tanto una antigua enemiga, sus propiedades fueron confiscadas por el Gobierno estadounidense.[259] Tuvo que instalarse en la casa de Grantwood y pasó a estar a cargo

de Boas.

Toni había logrado entrar al país justo antes de que se produjera un cambio radical en la política de inmigración estadounidense, fruto del trabajo de la Comisión Dillingham. Amparado por la Ley Johnson-Reed de 1924, el Congreso comenzó a permitir la entrada de inmigrantes en el país en proporción con la gente que, procedente de sus diversas naciones, viviera en Estados Unidos en 1890. Esta política un tanto misteriosa pretendía inclinar la composición demográfica de la nación hacia lo que había sido antes de las migraciones masivas que tuvieron lugar alrededor del cambio de siglo. La inmigración de la mayor parte de Asia —fuente de mano de obra barata y, por ello, motivo de preocupación tanto para los políticos nacionalistas como para los sindicatos— quedó completamente prohibida, pero no se establecieron límites para los procedentes de América Latina, desde donde el flujo de personas había sido pequeño. La ley se ideó explícitamente para reducir la población futura de esa gente a la que Boas había conocido tan bien en el Lower East Side —judíos, italianos, polacos y eslovacos, entre otros grupos humanos cuyas comunidades habían crecido de forma considerable— y para impedir el flujo de personas consideradas peligrosas o culturalmente inapropiadas. Esta política seguiría siendo el eje del sistema de inmigración estadounidense durante más de cuatro décadas, hasta su derogación en 1965.

También hubo otras restricciones que contribuyeron a crear, en muy poco tiempo, un baluarte contra los extranjeros. El Departamento de Estado estadounidense introdujo una nueva herramienta burocrática —el visado— para controlar las entradas al país. Solo se ofrecían visados a ciertos viajeros escogidos y a cambio de una tasa obligatoria. Los funcionarios consulares fomentaban la reunificación familiar —a la cual hoy en día se remite a veces con el peyorativo nombre de «migración en cadena»—, pero por una razón muy concreta: como la ley Johnson-Reed favorecía a los inmigrantes clasificados como blancos, permitir a los ciudadanos estadounidenses llevar al país a sus parientes era una forma de aumentar la proporción total de población blanca. Otras leyes

impedían explícitamente el paso a las familias que se consideraran mal estructuradas. La Ley de la Mujer Casada de 1922, por ejemplo, retiraba la nacionalidad a las mujeres norteamericanas desposadas con un varón extranjero que no fuera un candidato apropiado para obtener la ciudadanía a causa de su raza o de su origen nacional. En otras palabras, les quitaba los derechos como estadounidense a muchas mujeres que se habían casado con extranjeros no blancos. Ese mismo año, el Tribunal Supremo afirmó la constitucionalidad de todo el sistema en «Ozawa contra Estados Unidos», uno de los numerosos casos que indicaban dónde estaban los límites que permitían reconocer a una persona como blanca (negando, en este ejemplo concreto, la nacionalización a los japoneses debido a su raza).[260]

«Hemos cerrado las puertas justo a tiempo para evitar que nuestra población nórdica se vea sobrepasada por las razas inferiores», declaró Madison Grant en esa época.[261] El nuevo sistema que había adoptado el Congreso, basado en los orígenes de la gente, era «uno de los mayores pasos de la historia de este país», escribió. Las presiones que él mismo había ejercido fueron fundamentales para que se aprobara la serie de restricciones a la inmigración que culminaron en la ley de 1924. La editorial Scribner's publicó dos ediciones más de *La desaparición de la gran raza*, con una extensión que casi duplicaba la de la edición original, acompañadas de un amplio apéndice bibliográfico.[262] Incluso la Universidad de Columbia, donde trabajaba Boas, comenzó a limitar el ingreso a personas de otras razas y nacidas en el extranjero, como hicieron también la mayoría de las principales universidades del país. Los formularios de solicitud pedían ahora a los alumnos que indicaran la religión de su familia y el lugar de nacimiento de sus padres.[263] Se crearon nuevas becas para gente «de raza anglosajona, germana, escandinava o latina».[264] Poco a poco se iba volviendo más fácil «pronunciar los apellidos de los alumnos sin que a uno se le hiciera un doble nudo en la lengua», como afirmó con satisfacción el decano de los estudios de grado, Herbert Hawkes.[265]

En 1925, *La desaparición de la gran raza* se publicó traducido al

alemán. Ese mismo año, un radical austriaco que acababa de salir de la cárcel le escribió una carta a Grant elogiando el libro y calificándolo de «mi Biblia».[266] Poco tiempo después, cuando publicó su propio tratado sobre historia y relaciones internacionales, siguió los pasos de Grant y declaró que los estados europeos eran víctima de poblaciones mestizas que ahora afirmaban falsamente que eran británicos, franceses o alemanes. Había un país, sin embargo, «en el que al menos se percibe el débil comienzo de una concepción mejor».[267] Al excluir expresamente a las personas de otras razas, escribía Adolf Hitler en *Mein Kampf*, Estados Unidos estaba mostrando el camino hacia una manera más inteligente y científica de construir una comunidad política. «Un Estado que en esta época de envenenamiento racial se dedica a proteger a sus miembros de la mejor raza sin duda se convertirá algún día en el señor de la tierra».[268]

La guerra produjo un cambio profundo en Franz Boas. Su hijo Ernst se había alistado voluntariamente en el Ejército estadounidense,[269] en contra de los deseos de su padre, y hasta que regresó a casa sano y salvo, la preocupación en el seno familiar alcanzó niveles casi insoportables.[270] En la primavera de 1915, diagnosticaron un tumor a Boas, en una de sus glándulas salivares. Él lo consideró como una especie de sentencia de muerte, algo que quizá le permitía mostrarse tan seguro en sus feroces críticas a la guerra: un moribundo no tiene nada que perder.[271] Le extrajeron el tumor, pero en la operación sufrió un corte en un nervio. Esto hizo que su mejilla y su ojo izquierdos cayeran, se le nublara la vista y tuviera la sensación de que su cara era «un tablón», como él mismo dijo.[272] Su acento alemán se intensificó. Dejó de cuidarse los dientes por miedo a que el trabajo del dentista le reactivara el cáncer.[273] Cuando, un poco más adelante, se sometió a los calibradores y a las cintas métricas de un colega antropometrista, los efectos acumulados quedaron registrados con todo detalle: tenía dos tercios del pelo canoso y la «cara maltrecha».[274]

«La mayor decepción de mi vida», le dijo a Ernst, era que Estados Unidos hubiese sucumbido al nacionalismo.[275] Su país de adopción se había ido asemejando progresivamente a Alemania o a

cualquier otro Estado nación europeo: estaba obsesionado con su propia pureza, se mostraba receloso de los extranjeros y se preocupaba cada vez con más ahínco por ser grande en vez de hacer las cosas bien. Los norteamericanos habían resultado ser menos excepcionales de lo que todo el mundo, incluido él mismo, se había imaginado.

«Se manifieste en la vida familiar, en el patriotismo local, en el espíritu universitario, en el nacionalismo, en la intolerancia religiosa… es siempre lo mismo», dijo.[276] «¿Debe alguien atacar siempre al de al lado solo porque le gusta su propia forma de vida?».[277] Se sentía más apartado, cada vez más al margen de todo, que en ningún otro momento desde que había migrado. El Departamento de Antropología de Columbia, reducido por el presidente Butler, consistía ahora en tres habitaciones en el edificio de Periodismo, a las que se llegaba tras subir siete tramos de escaleras; había una para Boas, una para su secretaria y una vacía.[278] Y él tenía la impresión de no poder hacer nada al respecto. Vivía en una especie de exilio interior en Columbia y dependía de la amabilidad de unos pocos amigos acomodados que le proporcionaban fondos para investigar y, en algunas ocasiones, un sueldo.

De Alemania le llegó la noticia de que su antiguo compañero de viajes, Wilhelm Weike, había muerto. «Es muy doloroso cuando la juventud de uno empieza a morirse por todas partes», le escribió Boas a Ernst.[279] ¿Acaso sus intentos de participar en la vida pública habían sido un error? Al fin y al cabo, él era un científico y no un polemista, por muy virtuoso que fuera su mensaje. «No domino los modos de expresión que me permitirían hablar con eficacia», le dijo a Ernst.[280] «Va contra mis sentimientos más íntimos conseguir algo por medio de las formas externas si no puedo resultar convincente gracias al contenido […]. Esto, como es natural, impide que uno adopte una posición de liderazgo activo en un gran movimiento. De hecho, uno también queda excluido de desempeñar un papel importante en actividades menores. Lo que puede hacer es trabajar discretamente en su propia disciplina, en la que las cosas dependen del conocimiento y del control de los

hechos, en la que los factores emocionales desempeñan un papel relativamente pequeño». Lo que sí dominaba era el aula. El programa de grado en Antropología se había ido eliminando progresivamente durante la guerra;[281] era otra manera que había encontrado el presidente Butler de mermar la influencia radical de Boas en los «hombres de Columbia». Le quedaban el programa de posgrado y una serie de conferencias introductorias muy populares, los «cursos de vodevil», como los llamaba él.[282] Su público más entusiasta parecía proceder de la población estudiantil de Columbia segregada a muy poca distancia, cruzando Broadway: las mujeres.

Como casi todas las universidades de la época, Columbia se creó para formar a jóvenes varones. Pero a comienzos de la década de 1880, la junta directiva y los decanos montaron un programa especial que permitía a las mujeres presentarse a los exámenes de los estudios de grado, aunque no se las dejara asistir a las clases para preparárselos.

Una de las primeras personas en graduarse fue una mujer llamada Annie Nathan Meyer, descendiente de una de las familias de judíos sefardíes más antiguas de Nueva York, cuyo frondoso árbol genealógico incluía a la poeta Emma Lazarus y al jurista Benjamin Cardozo. Los sefardíes, que constituían una minoría dentro de una minoría, tenían unas raíces que se remontaban a los judíos hispanohablantes expulsados por la monarquía católica española en el siglo XV. Las credenciales estadounidenses de Meyer, sin embargo, eran tan impecables como las de Madison Grant. Su bisabuelo, el rabino Gershom Seixas, había estado al frente de una importante sinagoga de Nueva York durante la época colonial. Cuando se negó a rezar por el rey Jorge III, las autoridades británicas le cerraron el templo.[283] Más adelante, había asistido a la investidura de George Washington.

Casada con Alfred Meyer, un respetado médico judío, Annie Nathan Meyer empleó sus numerosos contactos —y su estatus como antigua alumna de Columbia— para promover un movimiento con

la intención de crear una facultad a la que las mujeres pudieran asistir de verdad. La idea era que el centro formara parte oficialmente de la Universidad de Columbia, pero situándolo a una distancia segura, al otro lado de la calle, para proteger el campus principal del paso de las alumnas. «Tenía una teoría un poco retorcida según la cual para sacar adelante un proyecto radical, había que llevarlo a cabo de la forma más conservadora posible», recordaría ella más adelante.[284] Cuando la facultad abrió sus puertas, en 1889, Meyer se convirtió en su santa patrona y guía. En un momento histórico distinto, la facultad se habría llamado igual que ella. En cualquier caso, aunque su nombre no estuviera en primer plano, sí lo estaba su astucia. Se le ocurrió ponerle el nombre de Frederick A. P. Barnard, un antiguo y muy querido presidente de la universidad. Esa sugerencia pareció convencer a los miembros del consejo de administración de Columbia de que, después de todo, quizá las mujeres no echaran a perder la institución. Hasta 1983, cuando la universidad abandonó al fin su política de admitir solo a varones, el Barnard College fue la principal puerta de entrada para las mujeres que querían doctorarse en Columbia.

A pesar de todas sus ideas progresistas con respecto a la educación, Meyer era una antisufragista sin pelos en la lengua. Defendía que lo primero era mejorar las condiciones de vida de las mujeres y, si acaso, después podría permitírseles que tuvieran voz en política. Pero esa no era la clase de alumnas —ni de profesoras— a las que Barnard solía atraer. Tras la Primera Guerra Mundial, la formación en ciencias sociales —psicología, administración pública, estadística aplicada y antropología— era al menos tan buena en Barnard como en la universidad principal, y con frecuencia, mejor. Virginia Gildersleeve, la visionaria decana de Barnard que pasó una larguísima temporada al frente de esta facultad, puso un interés especial en contratar a los mejores profesores de Columbia para que dieran unas clases extra en el lado oeste de Broadway. Le había pedido a Boas en concreto que instruyera a las estudiantes de Barnard, asegurándose de que siguiera dando clases, incluso en el momento de máxima tensión entre este y el presidente Butler.

El estilo docente de Boas consistía en entrar en materia a fondo desde el primer instante: sus alumnas realizaban investigaciones avanzadas y originales muy al principio del curso, y luego se iban rellenando los huecos con las teorías generales que resultaran necesarias.[285] Nunca empleaba manuales y, en cambio, instaba a las estudiantes a que compartieran lo que estuviesen escribiendo durante las clases y en lecturas destinadas a tal fin.[286] Si alguien necesitaba aprender algo de métodos estadísticos o de cálculo para comprender los fundamentos de un curso de antropometría, él se ponía de inmediato a llenar las pizarras de ecuaciones y fórmulas, confiando en que las alumnas lo entenderían todo al instante.[287] Mancharse las manos con datos empíricos y formular hipótesis a partir de lo que uno observase en la práctica: esa era la manera de hacer auténtica ciencia, enseñaba. Los demás métodos generaban a gente como Madison Grant o Lothrop Stoddard.

Boas actuaba de un modo muy similar en las clases que daba al este de Broadway, en el campus principal de Columbia. Lento a la hora de calificar y desenfadado para dar respuestas concretas, estaba convencido de que el trabajo duro era más importante para los alumnos que cumplir con los requisitos formales. Ya aprenderían lo que necesitaran cuando empezasen a hacer trabajo de campo.[288] También expresaba con mucha claridad sus ideas políticas, lo cual hacía que algunos estudiantes se distanciaran de él. Cuando Ralph Linton, un veterano de guerra desmovilizado hacía poco, apareció vestido con su uniforme militar en una clase de doctorado, Boas lo reprendió con tanta dureza que Linton se apuntó a un programa rival que había en Harvard.[289] Más adelante se quejaría de que el «círculo judío» de Columbia había conspirado para acabar con él.[290] Pero sobre todo para alguien cuya apariencia denotaba a una persona distraída en algunas ocasiones, y avinagrada, en otras, Boas podía ser sorprendentemente cálido. Durante más de una década, estuvo esforzándose por llevar a más mujeres al programa de doctorado, para el cual no existían restricciones de género.[291] Una ciencia que tuviera acceso a solo la mitad de los datos disponibles —las actividades, los relatos y los rituales de los hombres— no era

digna de ese nombre, creía.

Este enfoque le pareció completamente apasionante a una joven alta y de rostro redondeado que se presentó en el aula de Boas en 1921. No tenía demasiada experiencia en el mundo de las ideas, más allá de haber sido maestra de escuela y de estar casada con un profesor universitario, y menos aún en el de los aventureros viajes que comenzó a descubrir en los doctos textos antropológicos que Boas proporcionaba a sus alumnos como lecturas obligatorias. No había hecho ningún curso de nivel inferior de Historia, Filosofía o Antropología en Barnard, pero había estado leyendo por su cuenta a Mary Wollstonecraft y a Nietzsche y había asistido a algunos seminarios gratuitos sobre ciencias sociales en el centro de la ciudad. «No tengo hijos —le dijo a una amiga—, así que bien podría tener hotentotes».[292]

Poco después, Ruth Benedict se encontraría en medio de un cambio demográfico a gran escala en el Departamento de Antropología. «He tenido una curiosa experiencia dando clases de posgrado estos últimos años —le escribió Boas a un colega—. Mis mejores estudiantes son todas mujeres».[293]

Su nombre de soltera era Ruth Fulton. En una ocasión afirmó que su vida en realidad había comenzado con la muerte de su padre, que fue víctima de una infección cuando ella apenas tenía veinte meses de edad.[294] Su madre quedó devastada por la pérdida. Durante el velatorio, llevó a su hija a la habitación donde estaba el cadáver y, llorando incontrolablemente, le imploró que lo recordara. Cada mes de marzo, en el aniversario del fallecimiento, su madre repetía la escena y, dando fuertes gritos, hacía de la desaparición de su marido «un culto a la tristeza».[295] Desde la infancia, Ruth aprendió a vivir en dos mundos: uno era el de la muerte, sereno y hermoso; otro era el de la vida, confuso, explosivo y lleno de preocupaciones.[296] Se imaginaba que podría alcanzar cierta paz si lograba llegar a los cincuenta años —habiendo dejado atrás la tortura que suponía la juventud, la decisión de a qué dedicar su vida, la obligación de

encontrar marido—, pero eso parecía bastante improbable.[297] Hasta entonces no tendría más remedio que lidiar con la oscuridad, una presencia tan palpable como la ráfaga de aire caliente que provocaba el metro al acercarse. Había nacido en Nueva York el 5 de junio de 1887, pero se trasladó con su madre a la granja familiar, situada al norte del estado, justo antes de la muerte de su padre. Se graduó en Vassar en 1909 y al poco tiempo se casó con Stanley Benedict, un bioquímico que trabajaba en la Facultad de Medicina de Cornell. La pareja regresó a la ciudad, pero Ruth se sentía desorientada. El hogar se convirtió en el centro de sus actividades: cocinaba, limpiaba y trataba de no hacer ruido para que Stanley pudiera disfrutar de sus *hobbies*, la reparación de motores y el procesamiento de fotografías.[298] «Lo único que me pide —se decía a sí misma— es que mantenga un tono uniforme».[299] Hallaba consuelo en la rutina; más adelante, explicaría que esa era su técnica «para impedir que la tentación de suicidarme se volviera demasiado fuerte en un momento de descuido».[300]

Cuando Stanley quiso mudarse en busca de la tranquilidad de los suburbios, Ruth accedió, pero conservó una habitación en la ciudad.[301] Era la primera vez en su matrimonio que conseguía hacerse un sitio. Se dedicó a escribir poesía, empezó un diario y acabó apuntándose en la Free School, una escuela experimental que no ofrecía títulos oficiales, situada en unas casas adosadas del barrio de Chelsea y que más adelante se convertiría en la New School for Social Research. Allí se incorporó a un curso de posgrado que impartía Elsie Clews Parsons, graduada en Barnard y una autoridad emergente en nativos norteamericanos del sudoeste del país.

Aventurera, brillante, y con una herencia invertida en Wall Street desde la cuna, Parsons tenía una personalidad magnética. Disfrutaba dando la vuelta a las convenciones y tenía la seguridad económica y la confianza en sí misma necesarias para poder hacerlo. Tras estudiar en Barnard, se había doctorado en Sociología en Columbia y se había convertido en la principal patrocinadora del Departamento de Antropología durante la guerra, cuando Boas tuvo tantos problemas. Uno de sus primeros libros, *El miedo y el*

convencionalismo (1914), había sido una glosa divulgativa de *La mentalidad del hombre primitivo* de Boas. Abandonad vuestra manera de pensar, proponía a sus lectores, e imaginad un mundo en lo que todo lo que consideráis normal se vuelve extraño y desconocido. «El temor al cambio es una parte del estado de miedo en que el hombre ha vivido siempre pero del que ha empezado a escapar […]. Lo que ahora llama "convencionalismo" es esa parte de su sistema de protección contra el cambio que ha empezado a examinar y, como su miedo va disminuyendo, incluso a abandonar».[302]

Todos somos prisioneros de las clasificaciones que heredamos, decía Parsons. Las cosas que aparentemente nos vinculan en unidades que se pueden nombrar —nuestras familias, tribus o naciones— son, de hecho, barreras que nos impiden sentir un «amor completamente desprovisto de miedo» hacia otros pueblos y sociedades.[303] También son las que hacen que los individuos sientan un cierto malestar en sus patrias (e incluso en sus hogares) y sufran por no encajar nunca del todo en las categorías prefijadas que, según afirma con insistencia la sociedad, deben moldear sus vidas. El punto de partida de las ciencias sociales, por lo tanto, es aprender a reconocer a los peces fuera del agua —la falta de encaje entre los individuos y las conductas sociales que se esperan de ellos— cuando nos los encontramos, ya sea en sociedades lejanas y exóticas o en la nuestra. De lo contrario, nuestra natural «predisposición a clasificar […] puede dar lugar a desastrosos fracasos, así como a grandes logros».[304] Los editores del *Social Register* le dieron la razón: tras una serie de libros en los que elogiaba las virtudes del amor libre, el divorcio y la anticoncepción, el nombre de Parsons fue eliminado de la lista oficial de las mejores familias de Nueva York.[305] Todo esto fue una revelación para Ruth Benedict. Quedó fascinada por el ambiente que Parsons y otros profesores habían creado en la Free School. En sus trabajos académicos, examinó a fondo las ideas de Parsons. Una sociedad que promoviera el amor libre, escribió en un ensayo de fin de trimestre, era claramente más avanzada con respecto a la libertad humana que una que restringiera la vida sexual de las mujeres a las categorías de doncella, esposa y prostituta.[306]

El mundo era una serie de potencialidades, no de hechos inamovibles, y las ciencias sociales eran el proceso por el cual uno afinaba su comprensión de lo posible. Parsons invitaba a los lectores a que tomaran distancia de su entorno y empezaran a contemplar sus propias costumbres como algo raro. Pero Benedict no necesitaba practicar lo que a ella le había parecido natural desde la infancia: ver el mundo como algo esencialmente excéntrico y desequilibrado, «una perplejidad del alma», como lo llamó en una ocasión, que podía producir terror, pero también dar lugar a grandes aventuras y revelaciones.[307] Todas sus conversaciones, de hecho, eran ejercicios de traducción. Era parcialmente sorda a causa de un sarampión que había padecido de niña, y tenía que esforzarse para entender palabras y frases que todo el mundo comprendía con claridad. Los límites del mundo eran borrosos, no las líneas luminosas que a su marido le parecían evidentes.

Otro de los profesores de Benedict, Alexander Goldenweiser —que había sido alumno de Boas— la animó a explorar los temas que le interesaban más a fondo apuntándose al programa de doctorado de Columbia. El departamento recién estaba recuperándose del boicot que había sufrido Boas; eran Parsons y otros filántropos quienes pagaban las expediciones para realizar trabajo de campo, las publicaciones e incluso a la secretaria del departamento. La anterior generación de exalumnos —Kroeber y Lowie, que estaban en Berkeley; Goldenweiser, que daba clases en la Free School; Sapir, instalado en Canadá— había dado paso a gente nueva: Gladys Reichard, que acababa de graduarse en Swarthmore, y estudiaba a los navajos; Melville Herskovits, un veterano del Ejército y exalumno de la Universidad de Chicago, que estaba interesado por la cultura afroamericana; y poco después, Ruth Benedict, terriblemente tímida, que se mantenía al margen de la mayoría de las conversaciones y era, a sus treinta y cuatro años, mucho mayor que casi todos sus compañeros de estudios. Se pasaba los días leyendo libros e informes de campo con atención; tenía una prisa loca por escribir su tesis.

La mayoría de las tesis doctorales se parecían más a un ejercicio

de interpretación actoral que a una investigación original: era algo que los alumnos hacían para convencer a los examinadores de que tenían cierto bagaje teórico. Pero Benedict estaba realmente inspirada. Por lo que había aprendido en la biblioteca, pensaba que la antigua manera de clasificar las experiencias religiosas era inadecuada. Los especialistas dividían las creencias primitivas en tres categorías muy bien definidas: animismo, magia y misticismo. Pero cuando se puso a indagar en artículos especializados e informes de campo, Benedict no tardó demasiado en darse cuenta de que había una enorme y desordenada variedad, por ejemplo, en las prácticas de las sociedades tribales de las Grandes Llanuras. «Todas las clasificaciones conocidas de la religión […] se solapan en esta zona», escribió en su primer artículo publicado, en 1922.[308] «¿No es acaso nuestra tarea principal investigar en ciertas zonas, con tanto detalle como sea posible, a qué cosas se asocia la experiencia religiosa, y estimar su heterogeneidad y su indefinida multiplicidad?».

Era la torpe manera de una estudiosa incipiente de decir precisamente lo que había aprendido de Boas: que las categorías que empleamos para clasificar las actividades humanas deberían proceder de las propias actividades, no del marco mental que sin duda acarrea consigo cualquier observador. Sin embargo, también apuntaba hacia algo más profundo. La religión, tal como se practicaba en el Oeste norteamericano —con sus visiones extáticas, sus durísimas pruebas, el descenso de un espíritu protector que podía interpretarse a través de algo tan real como la llegada del lechero— implicaba un surtido de «actitudes psicológicas absolutamente variadas».[309] Ahora tenía una forma científica de decir eso que había sabido íntimamente desde la infancia. Tampoco la mente se deja encasillar con facilidad. Benedict pasó el verano de 1922 en California, trabajando con Kroeber en una reserva india. En otoño de ese año, Boas le ofreció un puesto de profesora ayudante en Barnard. Sus tareas consistían en supervisar los seminarios, encargarse de las tutorías de las alumnas y organizar para ellas visitas al Museo Americano de Historia Natural. Fue su primera experiencia profesional en el mundo académico, aunque no contaba ni con un título ni con una

posición oficial. En aquel momento, tampoco tenía muchas otras opciones. Solo tardó tres semestres en escribir un largo manuscrito que tituló «El concepto del espíritu protector en Norteamérica» y que le permitió obtener el doctorado en Antropología en 1923, uno de los apenas cuarenta recibidos aquel año por mujeres en todo el país en el ámbito de las ciencias sociales.[310] Sin embargo, sus propuestas de investigación fueron rechazadas una tras otra. Alguien que no estuviera completamente establecido en un puesto universitario a los treinta y cinco años, respondió el Consejo Nacional de Investigaciones, una institución federal que financiaba proyectos, «no es muy prometedor».[311]

En el verano de 1924, sin embargo, gracias a una combinación de su trabajo a tiempo parcial, de la buena voluntad de Boas y de las amables y constantes aportaciones de Parsons, la inquebrantable patrocinadora del departamento, Benedict logró reunir el dinero suficiente para organizar por su cuenta una expedición a uno de los sitios donde Parsons había hecho trabajo de campo, y tomó un tren con destino a Gallup (Nuevo México).

Las comunidades indígenas del sudoeste norteamericano fueron de las primeras que vivieron en unos asentamientos que los exploradores españoles, cuatrocientos años atrás, calificaron de «pueblos». Estos se extendían, atravesando ríos, llanuras y desiertos, desde Texas hasta Nevada.

En Zuñi, al sur de Gallup, se apiñaban montones de sólidos apartamentos de adobe y madera por el valle. Allí vivía una pequeña comunidad que hablaba una lengua distinta de las de todos los demás grupos cercanos. Antiguamente, los navajos y los apaches solían bajar a saquear sus rebaños y los bien regados campos de maíz. A lo lejos se elevaba una imponente meseta de franjas rojas llamada Dowa Yalanne, o Montaña de Maíz, un recordatorio de la época en que los habitantes de Zuñi la habían usado en última instancia como fortaleza. Uno de los etnólogos que trabajaba para el Smithsonian, Frank Hamilton Cushing, relató con gran elocuencia

su primer encuentro con aquel impresionante paisaje en 1879. «Más abajo, detrás de la colina, el sol se estaba poniendo —escribió, lleno de entusiasmo—, transformando su silueta en una escarpada pirámide coronada por un halo brillante, de donde algo parecido a una aurora de medianoche estallaba a través de jirones de nubes, pintando los bordes de cada neblinosa isla azul de oro y carmesí, y lanzando después un resplandor hacia lo alto en unas líneas luminosas cada vez más anchas, como si quisiera repetir en los altos cielos su esplendor terrenal».[312]

Parsons había advertido a Benedict de que intentar entrar en la sociedad zuñi era como tratar de superar «una valla de espino».[313] La población local recelaba de los investigadores desde que Cushing, medio siglo antes, había publicado sus ceremonias sagradas y sus secretos religiosos en los informes de la Oficina de Etnología, generando sensaciones desagradables y una profunda suspicacia hacia los forasteros. Pero junto con Ruth Bunzel, que también era alumna de Boas y la acompañaba en el viaje, Benedict encontró informantes que estaban deseosos de someterse a largas entrevistas, en ocasiones a cambio de dinero. Ella se quedaba despierta por la noche transcribiendo cuentos populares e intentando hallar algo con sentido en las notas que había tomado durante horas de conversación. Incluso cuando todo el mundo hablaba en inglés, debía hacer un gran esfuerzo para comprender lo que decía la gente. Los indios pueblos a veces se preguntaban por qué «una sorda», como la llamó uno de ellos, estaba tan desesperada por recopilar historias que apenas era capaz de oír.[314] Pero Benedict no podía evitar sentirse cautivada por lo que había encontrado allí. Los hombres del hogar trabajaban para las mujeres, que eran las únicas que tenían derechos de propiedad. Las madres legaban sus posesiones a sus hijas, reproduciendo así un orden social en el que ellas ostentaban el poder. Se privilegiaba el linaje matrilineal, lo cual significa que consideraban que sus antepasados principales eran los de la familia materna, no los de la paterna. La gente podía nombrar el árbol genealógico de sus tatarabuelas del mismo modo en que los neoyorquinos viejos sabían cuáles de sus

antepasados holandeses se habían embarcado rumbo a Nueva Ámsterdam.

Los habitantes de Zuñi, como otros grupos tribales del Oeste, tenían también una tradición sólidamente establecida de cambios de género. Los exploradores franceses le habían dado el nombre de «berdache». Los hombres biológicos podían asumir la función social de las mujeres, vistiéndose con ropa femenina, realizando tareas típicamente asignadas a ellas e incluso teniendo relaciones con hombres no *berdache*. El hecho de que esas personas solieran calificarse en inglés como «hombres-mujeres» —o empleando la palabra francesa, que a su vez procedía curiosamente de un término árabe que designa a un niño que se tiene como esclavo sexual, algo que los *berdaches* claramente no eran— era una sencilla muestra de lo difícil que resultaba traducir las realidades de la sociedad zuñi al lenguaje corriente norteamericano. Una mujer podía tener pene; un hombre podía llevar un vestido de boda. A Benedict no le costó mucho entender por qué todo aquello le había parecido tan interesante a Parsons.

Sin embargo, para entonces Zuñi era un territorio ya muy estudiado. Incluso Boas había pasado brevemente por allí. Benedict no podía albergar la esperanza de realizar aportaciones muy novedosas. Pero durante aquellas calurosas tardes, en las que solo contaba con la sombra de un muro de adobe para guarecerse, empezó a atisbar la idea de que los rituales, los relatos y la personalidad podían formar alguna clase de sistema. Había aprendido de Boas que las culturas debían comprenderse en sus propios términos. Sabía, por la investigación que había llevado a cabo para escribir su tesis, que la estructura de las mentes podía parecerse a la de la sociedad que las moldeaba. Ahora contaba con cierta experiencia porque había hallado pruebas por sí misma, aunque fueran imperfectas y de segunda mano. Estaba en un lugar en el que era normal que la riqueza y la identidad provinieran del linaje familiar femenino y no del masculino. Su marido, Stanley Benedict, se habría reído ante la idea de pasar a llamarse Stanley Fulton.

«Uno de los hechos más impactantes que emergen del estudio de una amplia variedad de culturas —escribiría más tarde en un ensayo titulado "La antropología y el anormal"— es la facilidad con que nuestros anormales funcionan en otras culturas».[315] Para casi cualquier perversión o delito que uno pudiera imaginar, era posible encontrar una sociedad en la que quienes los cometían no solo podían vivir unas vidas aceptables, sino también relajadas e incluso honorables. Las personas más extrañas podían hallar lugares en los que pasarían inadvertidas. Los que buscaban la experiencia del trance y los catalépticos, los neuróticos y los poseídos, los esquizofrénicos y los depresivos crónicos constituían categorías que eran imposibles de definir fuera de los contextos locales en los que se manifestaban estos problemas. La homosexualidad era otro buen ejemplo, escribió Benedict. En sociedades como la zuñi, en las que la estructura social convertía una conducta aparentemente aberrante en «disponible», como dijo ella, los homosexuales estaban «socialmente bien situados». Es decir, tenían un papel específico que los colocaba al margen de la estructura estándar de su sociedad y al mismo tiempo los integraba en ella. Los *berdaches* no eran unos parias ni unos apestados, sino una clase de personas cuya existencia todo el mundo consideraba comprensible, aunque poco habitual. «La "normalidad", en resumen, en su sentido más general, se define culturalmente. Es, en primer lugar, un término para el segmento socialmente elaborado del comportamiento humano en cualquier cultura; y la "anormalidad" es un término para el segmento que esa civilización en particular no emplea».[316]

Cualquier tipo de desviación, argumentaba Benedict, no era más que un desajuste entre la forma de un individuo de enfrentarse a la vida y el catálogo de conductas y emociones que su sociedad tendía a preferir y valorar. La normalidad, en cualquier sociedad, era solo una versión editada del gran texto de todas las conductas humanas posibles; no había ninguna razón para esperar que todas las sociedades hicieran exactamente la misma edición. Las maneras de estar en el mundo eran anormales solo en tanto en cuanto el contexto local creaba «los dilemas psíquicos de lo que no está

disponible socialmente», una frase que aludía de un modo directo a su propia experiencia.[317] Gracias a las largas horas que había pasado en la biblioteca estudiando los intentos de interactuar con los espíritus de los indios de las llanuras y a todas las entrevistas y el trabajo de campo que había realizado entre los indios pueblos, había aprendido a entender su propia sordera, sus titubeos, su melancolía, su timidez; a considerar estas cosas, por lo tanto, no como defectos innatos, sino como producto de fuerzas invisibles que hacían que la cultura que ella conocía mejor resultara profundamente inadecuada para la gente como ella. Tras concluir su trabajo de campo, regresó a Nueva York y se puso nuevamente a enviar su currículo y a solicitar ayudas para la investigación. Como ya le había ocurrido en el pasado, no logró encontrar un puesto académico, a pesar del apoyo de Boas. Su matrimonio con Stanley había alcanzado un punto de cómoda inmovilidad; vivían básicamente separados, pero no parecían plantearse la posibilidad del divorcio. Las entradas del diario de Benedict están llenas de anotaciones sobre su trabajo y las reuniones que mantenía, los encuentros ocasionales con Boas para cenar, las mañanas que pasaba en la biblioteca, los días enteros corrigiendo trabajos de las alumnas. Pero de una manera discreta, poco a poco, su vida empezó a dar un giro por completo inesperado, aunque absolutamente oportuno.

Tras su experiencia en el sudoeste del país, parecía que al fin se estaba librando de las atenazantes convicciones que había heredado de los cuentos populares, de la pseudociencia y de los dogmas religiosos de su propia sociedad. La causa inmediata era una persona de la que se había estado ocupando en los cursos introductorios que daba Boas en Barnard, una estudiante de grado delgada y de anchos hombros que se llamaba Margaret.

7
UNA CHICA FRÁGIL COMO MARGARET

Si Margaret Mead sentía interés por los rituales y las reglas, era porque era de esa clase de niñas que los inventaban con frecuencia. Podía reunir a sus amigas en un club que requiriera que todo el mundo escribiese todas las cosas interesantes que le habían ocurrido en casa o en el colegio.[318] Apuntaba el desarrollo mental de sus hermanos en un cuaderno, junto a comentarios sobre si sus actos eran ingeniosos o meramente infantiles.[319] Hacía listas, como muchos niños, y les ponía títulos como «Qué estudios escojería yo» y «El año que tuvimos emfermedades contageosas».[320]

Nació el 16 de diciembre de 1901 y fue la primera bebé que vino al mundo en la nueva maternidad del Hospital West Park de Filadelfia.[321] La libertad para experimentar, la posibilidad de lograr la perfección y la necesidad de emprender reformas —en la política, en la vida social y en la propia conducta— formaban parte del legado familiar transmitido a los cuatro hijos de Edward y Emily Mead que habían sobrevivido a la infancia. Emily había estudiado Sociología en la Universidad de Chicago, donde conoció a Edward, y un tiempo después comenzó a hacer una tesis doctoral sobre la dura vida de los inmigrantes italianos en la reserva nacional de Pinelands, en New Jersey. La primera boda a la que asistió la pequeña Margaret, a los seis años, fue la de dos italianos recién llegados a los que Emily había conocido durante su investigación;

luego le pediría a Margaret que la informara con detalle de todas las comidas y las costumbres que hubiera visto en la boda y que le resultasen desconocidas.[322] Edward, profesor de economía en la Wharton School de la Universidad de Pensilvania, podía pasarse la tarde entera en el porche de la casa familiar, con un bombín puesto, leyendo un libro de Thorstein Veblen.[323] Según la leyenda familiar, Margaret aprendió a pronunciar las palabras «sociología» y «económicas» mucho antes de entender lo que significaban.[324]

Los Mead se mudaban con frecuencia, pero sus hogares más estables estuvieron en las hondonadas y las crestas del condado de Bucks (Pensilvania). Los niños pasaban los veranos montando obras de teatro propias en Longland, la granja familiar próxima a la pequeña comunidad de Holicong, la primera dirección que aparecería impresa en el papel de cartas de Margaret. Su abuela paterna, Martha, estaba decidida a hacer de ella una joven culta y segura de sí misma, una persona que conociera la delgada pero brillante línea que separa el humor ingenioso de las tonterías. La juventud de Margaret se convirtió en un ejemplo perfecto de cómo la rectitud podía ser una forma de rebeldía. A los once años informó a su padre, que había sido educado en el movimiento metodista pero era ateo, de que había decidido bautizarse en la Iglesia episcopal.[325] En 1919, Mead ingresó en la Universidad DePauw, situada en Greencastle (Indiana), donde su padre había cursado sus estudios de grado. Escribió unas solemnes alegorías que obtuvieron algunos premios en los concursos universitarios. Decoró su habitación de la residencia con unas cortinas hechas a medida, pero también colgó en la pared unas fotos de Rabindranath Tagore, el filósofo bengalí, y de Catherine Bershkovski, una revolucionaria rusa.[326] Para la semana de reclutamiento de las hermandades universitarias, diseñó ella misma su vestido, una prenda que evocaba los campos de trigo locales, salpicados de amapolas. Las integrantes de Kappa Kappa Gamma la ignoraron educadamente.[327] Ninguna chica que estuviera en sus cabales querría parecerse a Indiana.

Este rechazo no fue devastador para Mead, pero sí que contribuyó a que tuviera la sensación de hallarse en una especie de

exilio.[328] Era la primera vez en su vida en que sus pares la hacían sentir marginada por completo. Las cosas de las que hasta entonces había estado orgullosa —sus nociones sobre moda, su episcopalismo, su estudiado acento del centro de la costa Atlántica — de repente se habían vuelto extrañas y vagamente sospechosas.[329] La costa este era radicalmente distinta de Greencastle, donde el semestre giraba en torno a los ejes predecibles de una universidad del medio oeste: «las actividades de la hermandad, […] los partidos de fútbol y […] establecer la clase de relaciones con otras personas que harían que, unos años más tarde, ellos fueran buenos rotarios y sus esposas, buenas socias del club de jardinería», como recordaría después.[330] Mead pronto se comprometió con Luther Cressman, el hijo de un médico rural que había ingresado en el Seminario Teológico General de Manhattan. Tras pasar un año estudiando en DePauw, donde tomaba apuntes con gran diligencia aunque sus calificaciones no destacasen particularmente, Mead convenció a su padre de que le permitiera mudarse más cerca de él y de su hogar. En otoño de 1920, entró en el segundo curso del Barnard College.

«Por primera vez, sentí que había encontrado algo que era realmente mejor que yo, y estaba feliz», rememoraría Mead más adelante.[331] En Barnard pudo elegir a sus amigas en lugar de tener que aceptar las que le tocasen, y formó parte de un círculo de unas diez jóvenes entre las que estaba la futura poeta Léonie Adams, laureada en Estados Unidos. Cada año adoptaban un nombre despectivo a modo de medalla de honor, quizá alguna palabra que les hubieran gritado los residentes del West Side o algún profesor irritado por su comportamiento estúpido o por su postura política radical.[332] Pero el apodo grupal que realmente hizo fortuna fue el de Ash Can Cats,[333] muy adecuado para un grupo de mujeres librepensadoras y aventureras, desaliñadas pero muy a la moda desde el punto de vista intelectual, la mitad de ellas judías y todas tan familiarizadas con el bolchevismo como con la poesía de Edna St. Vincent Millay: unas marisabidillas con el pelo *à la garçonne*.[334] El apartamento del grupo, en West 116 Street, bullía siempre con aforismos improvisados, el tintineo de las copas y las botellas de

ginebra y los cotilleos diversos sobre romances con hombres mayores y, a veces, con mujeres mayores. En el verano de 1921, Mead informó a la Escuela Bíblica de Vacaciones de Filadelfia que ya no podría ejercer como directora de estudios bíblicos durante las largas vacaciones.[335]

Había pasado de un futuro predecible como esposa de un pastor religioso a un mundo lleno de poesía, emociones y lo que ella llamaba «diversas amiguitas lesbianas» que rodeaban al núcleo duro de las Ash Can Cats.[336] Tenía ideas políticas radicales, como todas las integrantes del grupo, pero no tanto como para proponer la abolición de la propiedad; ese era su límite. Era una «rojilla», como la llamó una colega.[337] Nueva York era energía y acción: allí Mead participó en marchas en apoyo a Sacco y Vanzetti, asistía a estimulantes clases de Matemáticas y Sociología, presenció el estreno de *Hamlet* con Isadora Duncan y John Barrymore, iba a cenar con Luther en la Jolly Friar's Inn, en Greenwich Village, y salía a bailar con otros chicos jóvenes cuyos nombres llenaban su carné de baile, salvo en los fox-trots y los valses, que tachaba con una rotunda X escrita a lápiz.[338] Todo ello compensó el hecho de que, por ser menuda y estar con frecuencia enferma —una neuritis que le debilitaba los brazos, escarlatina una Navidad—, en Barnard le pidieran que se apuntara a una clase de la llamada «Gimnasia Correctiva».[339]

También las notas de Mead mejoraron, sobre todo durante el curso académico 1922-1923, cuando comenzó a asistir a clases de nivel superior de Antropología y Psicología. Llenó incontables páginas de apuntes de clase y notas sobre las lecturas obligatorias con su letra diminuta y veloz, como si intentara atrapar todas las palabras que salían de la boca de sus profesores. Hizo detallados dibujos de patrones de cestas para recordar los motivos característicos empleados por cada tribu y escribió los resultados de los experimentos psicológicos y las breves encuestas de opinión que distribuía entre su círculo de amigos.[340] Había entrado en Barnard siendo una estudiante mediocre que sobre todo sacaba aprobados y bienes, pero en cuarto formaba parte del cuadro de honor de las

mejores alumnas,[341] sin ser «una empollona en absoluto», como le aseguró a su padre.[342] En la clase de Antropología había destacado tanto que el profesor Boas y su ayudante, la señora Benedict, la dispensaron de presentarse al examen final.[343]

En medio de todo esto, el suicidio de una persona cercana le supuso un terrible golpe.

A comienzos de febrero de 1923, una compañera de clase, Marie Bloomfield, se tomó una dosis letal de cianuro sacado de un laboratorio científico de Barnard.[344] Mead y sus amigas encontraron el cuerpo de Marie en la habitación de la residencia de Brooks Hall. El *New York Times* fue muy escueto en relación con las causas: «Por lo visto, había enfermado de la cabeza y se había convencido, con algo que había leído, de que la muerte era algo a lo que entregarse con euforia y júbilo».[345]

Mead se culpó a sí misma. Marie se acababa de recuperar de un sarampión y, en vez de ocuparse de ella, se había ido a visitar a otra chica (a una por la que sentía más «afecto físico», según contaría más adelante, del que le tenía a la demandante y dependiente Marie).[346] Mead le había regalado una antología de poemas esa Navidad y Marie había subrayado unos cuantos pasajes que parecían ensalzar una muerte bien escogida; este era el texto que el *Times* sugería que había contribuido a fomentar en ella la idea del suicidio. Las ideas que uno introducía en el mundo podían tener consecuencias devastadoras si no se estaba atento, pensó Mead. Tendría que haberlo visto venir. «Yo era la mejor amiga que tenía en la facultad, y nunca la quise lo suficiente», le escribió a Emily Mead poco tiempo después.[347]

Al enterarse de la tragedia, Benedict le mandó rápidamente una nota. «Mi querida Margaret», escribió el 8 de febrero:

> Las otras chicas te van a necesitar hasta el límite de tus fuerzas, y si hay cualquier cosa que yo pueda hacer para liberarte un poco, mándame un mensaje al aula del seminario. O si puedes salir, ven tú misma. No tengo ninguna actividad en todo el día que no pueda ser postergada. Hoy estaré pensando en ti y deseando que la gente pudiera ser más útil para los demás en los momentos difíciles.[348]

Mead conservó esta nota hasta el día de su muerte. Es la primera muestra que ha llegado hasta nosotros de la correspondencia entre ambas, una estudiante de posgrado de Barnard y una profesora ayudante de Columbia.

Se habían encontrado el otoño anterior. En la pequeña comunidad que formaban las mujeres de Barnard, las alumnas y las profesoras se conocían bien. Los flechazos o «encuentros», como los llamaban las chicas del *college* —algunos eran castos y otros daban lugar a aventuras reales—, se producían con bastante frecuencia, aunque quizá no fuesen tan habituales como las conversaciones sobre el tema. Pero las tensiones de esa primavera marcaron un punto de inflexión. Ahora crecía una sensación de intimidad, una nueva conexión entre ambas mujeres. Todavía pasaría algún tiempo antes de que Mead dejara de referirse a ella como la «señora Benedict» y pasara a llamarla «Ruth», pero Benedict notaba que algo había cambiado, al menos en su manera de ver las cosas. «Me serena como una silla acolchada y una chimenea», apuntó en su diario.[349]

Un mes después, en marzo, Benedict le sugirió a Mead que pensara en la posibilidad de apuntarse a los programas de posgrado en ciencias sociales que había en Columbia, de los cuales formaba parte el Departamento de Antropología.[350] «El profesor Boas y yo no tenemos nada que ofrecer salvo la oportunidad de hacer un trabajo que importa», le dijo.[351] Cuando Mead obtuvo su licenciatura, esa primavera, con un broche de Phi Beta Kappa en la toga que hizo que incluso su estoico padre se sintiera orgulloso, Benedict le regaló trescientos dólares. Lo llamó una «beca sin papeleo» que podía emplearse para estudiar el doctorado.[352] En la carta que Mead le escribió para agradecérselo, la llamaba «hada madrina» e incluía una insinuante y coqueta posdata: «Me temo que esta no es una contestación "sin papeleo"».[353]

Tras concluir sus estudios de grado, Mead y Cressman terminaron al fin con su largo noviazgo y se casaron en septiembre de 1923 en una pequeña iglesia episcopal cerca de la finca que la familia Mead tenía en Pensilvania. Pasaron una breve luna de miel en una casita de campo propiedad de Benedict y Stanley, donde

durmieron en habitaciones separadas, ya que Mead debía terminar un artículo de investigación y un informe sobre un libro antes de regresar a Nueva York.[354] Y una vez allí, volvió a la universidad.

Mead nunca había tenido la ambición de llegar a ser una científica social, aunque al apuntarse a los cursos de doctorado estaba iniciando en cierto modo la carrera que su madre había abandonado unos años atrás. No le costó nada ponerse a ello: los seminarios de investigación, los debates académicos y la sensación de ampliar su propia visión del mundo social le resultaron muy estimulantes. Se sentía como una iniciada formando parte de un círculo cerrado y secreto. Cada clase le abría nuevos horizontes. Se apuntó al curso de antropometría de Benedict, que lo impartía de un modo bastante poco convencional: allí no se elaboraban índices craneales ni se establecían jerarquías entre las distintas razas, como se había hecho en el pasado, sino que se trataban las estadísticas como algo abierto a diversas interpretaciones. Pasar de las medidas físicas de los individuos a los comportamientos grupales era dar un salto enorme, enseñaba Benedict, y una invitación al razonamiento falaz. Ciertas cosas que parecían regularidades sociales podían, en realidad, no ser más que ficciones creadas por las categorías estadísticas que uno empleara. «Veamos el problema que supone determinar la diferencia entre los suecos, los bávaros y los negros», se lee en los apuntes que tomó durante la conferencia inaugural de Benedict. «Decimos ingenuamente que los suecos difieren más de los negros que de los bávaros. Pero definir esta diferencia es otra cuestión».[355] Las ciencias sociales implicaban ir más allá de lo que parecía obvio, aprender a cuestionar las certezas precocinadas que la sociedad parecía ofrecer. Mead ya había incorporado algunas de estas cuestiones fundamentales en las clases de Boas y Benedict: había que librarse de las propias ideas preconcebidas, plantear buenas preguntas y hacer un gran esfuerzo en el momento de recoger datos. Tenía la impresión de que la antropología era una especie de ciencia madre, cuyo método era más riguroso que todo lo que había estado aprendiendo en las demás asignaturas. Poco tiempo después, propuso hacer su tesis doctoral sobre uno de los

temas preferidos de Boas.

Durante décadas, Boas había estado en el centro del debate sobre cómo explicar la diferenciación de las formas culturales. Incluso en la misma zona geográfica, algunas actividades como la cestería, el tatuado y la construcción de canoas podían llevarse a cabo de maneras muy distintas, con diferentes diseños, técnicas o rituales asociados a ellas, dependiendo de cada sociedad.

Los especialistas se dividían en dos escuelas de pensamiento en relación con las razones aducidas para explicar dichas variaciones. Un grupo suponía que la clave estaba en la evolución. Las sociedades desarrollaban una serie de costumbres que se adecuaban a las circunstancias en que vivían. A medida que la inventiva y el conocimiento iban creciendo, la gente ideaba soluciones mejores y más eficaces para los problemas que habían aquejado a sus antepasados. Ese proceso tenía lugar a lo largo del tiempo, motivo por el cual la sociedad moderna era tecnológicamente más avanzada que, por ejemplo, el antiguo Egipto. Pero esta teoría también servía para explicar las disparidades en lo tocante a los rituales, los sistemas de parentesco, la religión y las artes decorativas entre las sociedades civilizadas y los pueblos primitivos de la actualidad. La diferenciación era sencillamente el proceso por el cual progresaban algunas sociedades avanzadas y habilidosas, con ocasionales «supervivencias» procedentes de etapas anteriores de su desarrollo — como la creencia en los duendes en la Irlanda moderna, por ejemplo — que todavía contaminaban el paisaje, como los trozos de vasijas que aparecían tras una tormenta.

Boas pensaba de otro modo. Por lo que había visto en la costa del noroeste del país, ciertas prácticas culturales pasaban de un grupo a otro, a veces a través de grandes extensiones geográficas, y se modificaban sin presentar unas regularidades particulares ni seguir unas leyes perceptibles. La teoría de los evolucionistas debería poder predecir una distribución más o menos uniforme de las prácticas culturales en un espacio geográfico dado, en el que las

posibilidades y las limitaciones también eran presumiblemente similares. Pero al hacer trabajo de campo se descubrían unas diferencias sustanciales resultantes de un proceso que Boas llamó «difusión». Los tatuajes podían ser iguales en asentamientos separados por grandes distancias, y podían también ser claramente distintos en grupos tribales que vivían muy cerca. Las técnicas que se empleaban en una determinada zona para construir casas podían parecer tomadas de una comunidad que viviera río arriba, pero al examinarlas con más detenimiento, uno se daba cuenta de que la carpintería, la decoración y la línea del tejado mostraban que se trataba de una mezcla más compleja. Los pobladores de una determinada zona parecían reconvertir técnicas procedentes de diversos lugares geográficos, a veces muy distantes entre sí, de modo que el intento de rastrear una costumbre, un cuento o un ritual hasta su origen podía resultar vano.

Como escribió Boas en el verano de 1924, justo cuando Mead estaba terminando su primer año de doctorado, «todas las formas culturales particulares son producto del desarrollo histórico».[356] Las actividades y las costumbres humanas no comenzaron a diferenciarse a partir de una única norma antigua, sino que, desde el principio, la gente que vivía en lugares distintos hacía las cosas de manera diferente, compartiendo y modificando sus costumbres cuando entraba en contacto con nuevos individuos y grupos. También el azar y el ingenio personal desempeñaban un papel en este desarrollo. «Conocemos casos en los que un único individuo ha introducido en una sociedad toda una serie de mitos importantes», afirmaba Boas.[357] Para poder comprender cualquier sociedad, era fundamental tener en cuenta su pasado: había que ver si había estado aislada, si había establecido contacto con otras o si había migrado. Las sociedades modernas estaban alfabetizadas y eran conscientes de su propia historia, cosa que les permitía disfrutar de su complejidad, pero eso no implicaba que las premodernas fueran más sencillas y no sufrieran cambios. Las sociedades primitivas también tenían historia. No existían en un estado de naturaleza atemporal, como un reloj detenido, esperando la llegada de algún

pueblo civilizado que los devolviera a la vida. Los investigadores no debían ponerse a hacer trabajo de campo dando por hecho que observaban una sociedad más o menos inalterada desde el origen de los tiempos, ya que lo que tenían delante era una imagen contemporánea de una larga historia en la que había habido procesos de diferenciación, difusión e intercambios. La inestabilidad y el movimiento, los préstamos y la moda eran tan comunes en las sociedades primitivas como en Broadway, pero había que saber mirar para encontrarlos.

Mead había escuchado todo esto en las clases de Boas y, después, lo había reforzado en los seminarios de Benedict. Para su tesis doctoral, decidió centrarse en la cuestión de la difusión en la Polinesia. Era un buen lugar para poner a prueba algunas de las ideas de Boas. Al fin y al cabo, si uno pudiera hallar ejemplos de difusión en una región donde los grupos culturales estuvieran separados por distancias extremas y por un océano tremendo, quedaría demostrado que los préstamos y la influencia mutua tienen lugar pese a la lejanía geográfica. Y estos procesos debían de ser más probables en aquellos lugares en que los desplazamientos fueran más sencillos y los contactos se diesen con mayor frecuencia.

Devoró todo lo que pudo encontrar, todos los estudios y bocetos etnológicos, todas las referencias a tatuajes y a la construcción de canoas. Presentó su tesis en mayo de 1925. Ya había expuesto algunos de sus descubrimientos en un congreso celebrado en Toronto y la respuesta de los asistentes le había resultado muy alentadora. El organizador del congreso, Edward Sapir, era un antiguo alumno de Boas y uno de los miembros más destacados de la siguiente generación de antropólogos. El trabajo de Mead pareció despertar un interés especial en él.[358] Mead iba camino de convertirse en una auténtica científica social, o al menos de sentir que lo era. Lo que necesitaba ahora era un proyecto que le permitiese alzar el vuelo como investigadora independiente y dedicarse a recoger datos, en vez de limitarse a reinterpretar el trabajo de otros; era el mismo impulso que había sentido Benedict antes de irse a estudiar a los indios pueblos. Por sugerencia de Boas,

se dedicó a un tema que tocaba el centro mismo del debate sobre la evolución y la difusión.

Cualquiera que tuviese hijos sabía que, en torno a los doce años, parecía ocurrirles algo mágico a sus dulces y obedientes retoños. Cierta fuerza invisible los convertía en unas criaturas nuevas e irreconocibles, que estaban siempre irritables o malhumoradas, podían enfadarse de un momento a otro y se avergonzaban de quienes los habían alimentado y vestido desde la infancia. G. Stanley Hall, el antiguo jefe de Boas en la Universidad Clark, había llevado a cabo un estudio sobre este fenómeno en un libro publicado en dos volúmenes y titulado *La adolescencia. Su psicología y su relación con la fisiología, la antropología, la sociología, el sexo, el delito, la religión y la educación* (1904), que se convirtió en una obra de referencia. Para Hall, el problema surgía de los recovecos más profundos del propio organismo, pero también de la evolución de la propia raza. Al igual que los tipos raciales atravesaban fases de desarrollo —desde el salvajismo hasta la civilización—, los seres humanos pasaban del primitivismo de la infancia al refinado racionalismo de la vida adulta. Las peculiares luchas de los adolescentes no eran diferentes de los problemas de desarrollo a los que tenía que hacer frente la modernidad.

Pero ¿y si todo esto fuese producto de una cultura particular en un momento particular?, se preguntaba Mead. Si incluso algo tan aparentemente arraigado como la rebelión adolescente resultaba ser producto del aprendizaje social y no del aumento de las hormonas (el nombre de estas sustancias químicas se había empleado por primera vez apenas unos años antes), entonces papá Franz les habría ganado una batalla más a los evolucionistas. El tema también era en parte personal. La propia Mead había dejado de ser adolescente hacía poco. Prácticamente acababa de abandonar la fantasía adolescente de «una gran parroquia campestre, y una casa cercada llena de niños, donde todo el mundo, a kilómetros a la redonda, acudía a pedir cualquier tipo de ayuda».[359] Su forma de vida en Barnard y Columbia le habría parecido una escandalosa rebelión a la aspirante a miembro de la hermandad que Mead había sido en

DePauw. Si los antropólogos solían hacer investigaciones de campo en busca de versiones anteriores de la humanidad, Mead, en cierto modo, estaba buscando una versión anterior de sí misma.

Boas le sugirió que se planteara la posibilidad de ir a la Samoa Americana. Allí contaría con la ventaja de ser ciudadana estadounidense en territorio nacional, y las islas tenían unas instalaciones sanitarias razonablemente buenas, le dijo.[360] Mead sufría frecuentes episodios de neuritis durante los cuales le resultaba difícil levantar los brazos. Y en su primer año de posgrado, una noche ventosa, había cruzado Broadway sin mirar persiguiendo su sombrero y la había atropellado un taxi. El resultado fue una rotura de tobillo que no llegó a curarse del todo.[361] Como ya había hecho el trabajo de documentación sobre la Polinesia en su tesis, ahora podría dedicarse a la investigación de campo y a recoger información original.

Pero Mead tenía otras razones más apremiantes para querer marcharse. Su vida era mucho más complicada de lo que Boas pensaba. Luther y Mead, ambos dedicados a sus carreras profesionales, se estaban distanciando. Ella estaba profundamente enamorada de Benedict. Y Edward Sapir —el cosmopolita profesor que había elogiado el artículo que había leído en el congreso de Canadá— ya se había convertido en su amante.

Cuando Mead y Sapir se conocieron en Toronto, el flechazo fue instantáneo para ambos, recordaría ella más tarde.[362] La esposa de él, Florence, había muerto la primavera anterior a causa de una larga y debilitante enfermedad, y él estaba empezando a salir del túnel. Recordaba haber pensado que Mead tenía «una mente brillante»[363] y que al poco de conocerse ya estaban muy compenetrados: cuando conversaban, uno completaba la frase que el otro había comenzado[364]. En la primavera de 1925, solo unos meses antes de que ella se marchase a los mares del Sur, iniciaron una aventura durante uno de los viajes periódicos de Sapir a Nueva York, registrándose en el hotel Pennsylvania con nombres falsos.[365] Alto

y esbelto, Sapir era casi dos décadas mayor que Mead, pero tenía un aspecto eternamente juvenil; era una versión intelectual de la estrella del cine mudo Harold Lloyd, con sus gafas redondas y sus orejas prominentes. Pero también era un excelente escritor y orador, el alumno de Boas a quien sus amigos y colegas más tendían a considerar un genio. Mead se referiría a él afirmando que era «la mente más satisfactoria que he conocido nunca».[366] Sapir tenía un don especial para descubrir los bosques donde Boas había cartografiado los árboles. Había inventado un esquema clasificatorio para las lenguas de los nativos americanos que llegaría a estandarizarse entre los lingüistas profesionales. Había escrito elocuentemente sobre la naturaleza del lenguaje en general, instando a sus colegas antropólogos a prestar atención a la lengua hablada y a tomarla como muestra de una manera particular de entender la vida. Cuando Mead lo conoció, ya había comenzado a sistematizar los principales elementos del pensamiento de Boas, que hasta entonces había sido desalentadoramente vago: el cajón de sastre de ideas, prácticas, costumbres y artefactos que los antropólogos agrupaban rutinariamente bajo el término «cultura». Como Boas, Sapir era un inmigrante que se había integrado a la perfección en su país adoptivo. Su tierra natal, Pomerania, había pertenecido alternativamente a Suecia, Alemania y Polonia. Los días de mercado, numerosas lenguas —polaco, yidis y diversos dialectos del alemán— llenaban las calles de sus pequeñas localidades y de las ciudades portuarias del mar Báltico. En 1890 la familia Sapir ya se había establecido en Nueva York, formando parte de esa ola de inmigrantes judíos que vivían en el Lower East Side y que tanto irritaban a observadores como Madison Grant. La madre de Sapir, que era tendera, era quien aportaba la mayor parte de los ingresos de la familia. Las ambiciones de su padre —que había logrado obtener un puesto como cantor de sinagoga y tenía la fantasía de convertirse en una estrella de ópera— lo llevaron a estudiar en la universidad.

Sapir ingresó en Columbia gracias a una beca, justo antes de que se impusiera una nueva política de admisión antisemita para impedir que el campus se viera infestado de inmigrantes competentes. Luego

hizo el doctorado en Lingüística, estudiando los textos talmúdicos y las traducciones del hebreo que su padre solía leerle en su hogar. En 1910, cuando lo nombraron antropólogo jefe de la encuesta geológica de Canadá, ya era uno de los especialistas más prominentes de Norteamérica en su campo.

Boas había formado a Sapir como un empirista que podía reunir material etnológico, evaluarlo con cuidado, sistematizarlo y después dejarle a otro la tarea de crear una gran teoría. Pero la lingüística necesariamente llevó a Sapir al ámbito de lo universal. Catalogar los silbidos, chasquidos y estallidos del lenguaje —los sonidos que aprenden a hacer los niños al copiar a sus familiares y compañeros de juego colocando de diversas maneras la lengua, los dientes, la garganta y el paladar— nunca podría hacer justicia a la intrincada red de significados que estos ruidos lograban transmitir. El *Manual de las lenguas de los indios americanos* de Boas, con sus gramáticas descriptivas y sus amplios vocabularios, ya era aclamado como el ejercicio de rescate lingüístico por excelencia. Pero el *lenguaje* era más que los meros *lenguajes*, pensaba Sapir.[367] Todas las sociedades se comunicaban. Al margen de qué sonidos o símbolos específicos emplearan, todas parecían igualmente capaces de expresar ideas complejas: describir el camino hacia un manantial recién descubierto en una prosa directa, por ejemplo, o recordar la desgarradora pérdida de un compañero siguiendo las estrictas convenciones de un poema rimado.

El lenguaje era al mismo tiempo universal y diverso, creía Sapir, y los lenguajes eran tanto voluntarios como accidentales. Decidimos emitir un sonido o inscribir un símbolo en una hoja de papel. Esa decisión es la expresión de nuestra libertad y de nuestra individualidad. Pero hacemos estas cosas siguiendo una serie de reglas que hemos aprendido y que son intrínsecamente arbitrarias. La letra *b* bien podría representar un sonido que en nuestra lengua simbolizamos con la *k*. Son la historia y las convenciones las que nos llevan a escribir una y no la otra. Al hablar y al escribir, participamos al mismo tiempo en la más universal de las actividades humanas y en la que más fuertemente nos ata a una comunidad específica. Por

todas estas razones, el lenguaje, tal vez más que ninguna otra ocupación humana, debe ser entendido en el contexto de la cultura que lo emplea.

Pero ¿qué es en realidad la cultura? Sapir publicó algunas de sus ideas al respecto en enero de 1924, cuando Mead todavía estaba haciendo el doctorado. «Cultura» era una palabra que parecía emplearse principalmente con tres sentidos, explicaba Sapir. Para los etnólogos solía significar «cualquier elemento, material o espiritual, heredado socialmente por el ser humano».[368] Para otros podía aludir a cierta sensación de refinamiento, como cuando se decía que una cena bien organizada era obra de una persona «culta». Pero todavía había un tercer significado. Una cultura podía considerarse el «espíritu» o «genio» específico de un grupo social amplio, el conjunto de rasgos «sintomáticos» de la «civilización nacional» de dicho grupo.[369] En este punto, Sapir seguía a Johann Gottfried von Herder, el filósofo decimonónico alemán que había formado parte de las lecturas obligatorias de Boas durante su etapa universitaria. Herder había afirmado que cada pueblo, o *Volk*, posee su *Kultur* propia y específica. El mundo resplandecía con los múltiples genios de los diversos pueblos, cada uno de los cuales exhibía un conjunto de rasgos, creencias, tradiciones y visiones del mundo que los caracterizaban. Pero Sapir llevó este argumento en una dirección un poco distinta a la de esta línea de pensamiento, que para entonces ya estaba sólidamente establecida. Las culturas podían presentarse en formas «genuinas» o «espurias», afirmó. Las entidades que, en rigor, merecían considerarse culturas eran conjuntos de creencias y prácticas que mostraban una cohesión interna; debían tener sentido para sí mismas.

«La cultura genuina no es necesariamente alta ni baja», escribió, repitiendo un dogma del pensamiento de Boas.

> Es mera e intrínsecamente armónica y equilibrada y se satisface a sí misma. Es la expresión de una actitud hacia la vida muy variada y sin embargo unificada y coherente, una actitud que percibe el significado de cualquier elemento de la civilización por medio de la relación que guarda con todos los demás. Es, en un plano ideal, una cultura en la que nada

> carece de significado desde un punto de vista espiritual, en la que ninguna parte importante del funcionamiento general trae consigo un sentimiento de frustración, de esfuerzo mal dirigido o falto de compasión.[370]

Hacía mucho tiempo que Boas había señalado que debemos abstenernos de juzgar el valor de ninguna conducta social; de hecho, deberíamos tratar de entenderla como producto tanto de la historia como de los préstamos que tienen lugar a través del espacio y el tiempo. Sapir, sin embargo, estaba yendo más lejos. Las culturas podían tener el aspecto que tienen las cosas, podían parecer sólidas y tangibles, pero eran más bien como sistemas: una cultura era la manera en que encajaban unas ideas y unos hábitos particulares. Se comprendían mejor sin tratar de determinar lo avanzadas, sofisticadas o modernas que eran. El elemento clave de las culturas era que sus miembros creaban, dentro de ellas, lugares para vivir de una manera sensata y lo menos frustrante posible. «La lectura de los datos que proporcionan la etnología y la historia cultural demuestra claramente que el punto máximo de la cultura se alcanza con frecuencia con bajos niveles de sofisticación; y que a veces se cae al punto mínimo con niveles muy altos. La civilización, en conjunto, avanza; la cultura viene y va».[371]

Una aldea puede tener una cultura. Un barrio o una tribu también. Estados Unidos en su conjunto —con sus obreros frustrados, sus matrimonios fracasados, sus trenes de cercanías llenos de oficinistas camino al trabajo— probablemente no la tuviera, pensaba Sapir. Era habitual considerar que los estados nación eran, más que ninguna otra cosa, los emblemas de la cultura, en el sentido de que podemos colocar el arte francés en un ala de un museo y el arte flamenco en otra. Pero una cultura podía estar en cualquier parte y no era en ningún sentido algo fijo y estable. Una cultura podía cambiar con el tiempo, con la aparición de nuevas tecnologías o de nuevas maneras de pensar y actuar. Para saber que uno se hallaba ante una cultura, había que percibir un sistema de pensamiento y de prácticas que permitía a los individuos particulares

sentirse cómodos en su mundo social.

No había mejor manera de situar en un marco conceptual la pregunta que Mead esperaba responder con su viaje a los mares del Sur. ¿Había una manera más «genuina» de ser adolescente que la norteamericana, una hoja de ruta que permitiera atravesar la realidad biológica de la adolescencia evitando el conflicto y la confusión? Y, más específicamente, ¿acaso la sociedad de Mead —con sus estrictos roles de género, su frustración sexual, sus «encuentros» que, como ella había comprobado en Barnard, debían mantenerse en secreto— merecía el nombre de «cultura» si no podía ofrecerle un lugar cómodo a alguien como ella? A Mead le preocupaba no estar hecha para el amor romántico, al menos en la forma en que parecía entenderlo la mayoría de la gente: formando parejas, al igual que se emparejaban los bueyes, por ejemplo, o los calcetines. El amor y el sexo, el matrimonio y la reproducción, el hogar y las parejas: estas cosas no tenían por qué ir juntas, pensaba ella, y tampoco implicaban necesariamente la participación de dos y solo dos personas. Para bien o para mal, ella conocía los datos: sus propios sentimientos, el hecho de que sus relaciones se solapasen. Lo que le faltaba era una teoría capaz de darle un sentido a todo eso.

Un poco más adelante, ese verano, Sapir envió a Mead el anillo de bodas de su esposa como prueba de amor.[372] Esperaba que simbolizara su futura unión como marido y mujer. Por su parte, Mead había empezado a concebir su propia idea de lo que era una relación ideal de un modo muy distinto, empleando un término que tomó de sus clases de antropología: «poligamia».[373]

A Mead le costó mucho planificar el viaje y tardó más de un año en hacerlo. Convenció a su padre de que le pagara el pasaje y consiguió una beca del Consejo Nacional de Investigaciones para cubrir una parte de sus gastos de manutención. A cambio, ella se comprometía a presentar un informe completo con algunos descubrimientos originales, una obligación que se cerniría sobre ella como una nube negra. Consultó los horarios del tren y del barco y planeó su viaje a

la costa oeste, de ahí a Hawái y después a la Samoa Americana. Como Benedict iba a realizar trabajo de campo en Zuñi ese verano, decidieron hacer juntas una parte del viaje a través del país.

La idea de que iba a pasar casi un año lejos de Nueva York era bastante dura, pero Mead y Cressman probablemente necesitaran esa separación. Mead se sentía asfixiada por lo que más adelante llamaría, para gran irritación de Cressman, su «matrimonio de estudiante».[374] En su apartamento, que nunca había sido un remanso de paz, las visitas eran frecuentes.[375] De vez en cuando, Mead se lo prestaba a sus amigos, que podían dejarse en algún sitio un condón usado. Cressman, por su parte, también estaba atravesando una crisis de fe relacionada con su carrera. Tras ingresar en el seminario, había sido ordenado sacerdote episcopaliano y había dictado su primera misa una mañana de Pascua en Saint Clement's, una iglesia situada en el neoyorquino barrio de Hell's Kitchen. Al poco tiempo una de sus parroquianas murió mientras daba a luz, dejando a dos gemelos abandonados. Un dios que permitiera tal cosa no merecía su servicio, pensó Cressman, y habló con su obispo para que borrara su nombre del registro eclesiástico.[376] Después se matriculó en Columbia, en el programa de doctorado en Sociología, y diseñó un proyecto para pasar un año en Europa estudiando puntos de vista progresistas sobre control de natalidad, precisamente lo que podría haber evitado la muerte de su parroquiana.[377]

Y luego estaba Sapir. Él quería una esposa, una verdadera esposa, una mujer que cuidara a los tres niños que habían quedado a su cargo tras la muerte de Florence. Le suplicó a Mead que se divorciara de Cressman, que se casara con él y que se dedicara a hacer un trabajo serio para apoyar su exitosa carrera. Le habían ofrecido una cátedra en la Universidad de Chicago. Habló con Boas y Benedict y los instó a intervenir para impedir a Mead que emprendiese su viaje. Ella estaba desequilibrada psicológicamente, decía. Sus dolencias físicas eran sin duda la manifestación de una neurosis latente. «Estoy preocupado por ella, muy preocupado —le escribió a Benedict—. ¿Para qué va a ir a Samoa? Ella misma admite que es una forma de huir de una situación difícil y

enmarañada […]. ¿No piensa usted que deberíamos hacer algo para evitar ese viaje infernal en el último momento?».[378] Alguien tenía que ocuparse de ella, llevarla a un psicoanalista si era necesario. «¿Qué son todas esas tonterías sobre su carrera? ¿Samoa? ¿No es una locura? ¿Cómo podemos estar todos tan ciegos? —escribió en una hoja con el sello del Departamento de Antropología—. Esta chica se está volviendo loca?».[379]

Sapir y Benedict mantenían correspondencia ya desde antes de que él conociera a Mead y se profesaban una intensa amistad, quizá incluso un romance platónico.[380] Se habían enviado poemas y cotilleaban sobre otros alumnos de Boas. Poco a poco, Mead fue convirtiéndose en el principal tema de interés de ambos. «Bueno, la teoría sobre la poligamia que ha elaborado Margaret (ella misma emplea el término) es una mera racionalización —se quejaba Sapir —. Habiendo hecho de su vida erótica un mero tentáculo del ego, no podría permitirse pagar el precio del amor. ¡Tenía que ser un amor voluble, un amor modernamente hermoso y […] infiel, un amor "libre", para ser verdadero amor!».[381] En las numerosas cartas que se escribieron, sin embargo, Benedict nunca insinuó nada al respecto de su creciente fijación con Mead, un sentimiento que para entonces era ya muy fuerte y mutuo. Más adelante le contaría a Mead que el peor día de su vida había sido el día en que descubrió que Sapir y ella estaban enamorados.[382]

Todo estaba dispuesto para que se representara un largo drama en la relación entre Mead y Benedict, con distintos actores pero el mismo guion. Si Boas era el centro intelectual de ese turbulento grupo, distante y augusto, Benedict era el centro emocional: un pilar en la realización del trabajo de campo, una fuente de ideas, una inspiración. Mead incluso había creado un código privado que solo empleaba con ella. Sería útil para reducir el coste de los radiotelegramas e incluso más para hacerse confidencias. Una vez estuviese en el extranjero, le explicó a Benedict, *a* significaría papá Franz, *b* significaría Edward, *h*, que estaba contenta y bien, *s* significaría Luther y *u*, «tu amor —es decir, el de Benedict— me mantiene viva».[383] Depresiva y muy sufrida, «queridísima» en las

cartas de Sapir y Cressman, «cariño» en las cartas de Mead, receptora del código telegráfico privado y custodia de cuentas bancarias y pólizas de seguros, Benedict se había convertido en el terreno común en el que se aireaban todos los problemas bilaterales.

En julio de 1925, Mead se despidió de su familia y partió, junto a Benedict, rumbo al oeste. Atravesando la planicie, pasaron por Ohio e Illinois, y luego se dirigieron al sur, hacia los desiertos que Benedict conocía de la época en que había hecho trabajo de campo entre los indios pueblos. Nunca habían estado tanto tiempo juntas, ni tanto tiempo solas, sin sus maridos. Mead lloró en brazos de Benedict, liberándose del pasado y abriéndose a ese nuevo amor.[384] Benedict recordaría que la besó en los ojos y en los labios.[385]

Benedict al fin se bajó del tren cerca del Gran Cañón, y Mead siguió rumbo a California; ella se quedó mirándola desde el andén. En cierto momento, otro tren pasó por detrás de Benedict, por una vía adyacente, haciendo que su pelo se levantara ligeramente a causa de la brisa. La imagen fue mágica. «Contra ese fondo, tú y yo nos movíamos, las dos nos movíamos deprisa; y mientras mi tren parecía atravesar el espacio a toda velocidad, tú siempre estabas justo frente a mi ventana, una encantadora figura despeinada por el viento», le decía Mead en una carta escrita en cuanto se despidieron. «Y esa es una imagen que llevaré conmigo, cariño, y que me reconfortará mucho».[386] Más adelante, Benedict pasaría noches soñando despierta con esos momentos en el tren que habían pasado haciendo el amor y besándose los dedos, uno por uno, recorriendo con los labios la palma de la mano de Margaret.[387] De camino hacia el puerto de San Francisco, Mead rememoró todo aquel viaje en tren como una despedida mítica, emocionante y absurda. Era una separación no forzada de la persona más importante del mundo para ella. «Vas a tomar notas a Zuñi y yo voy a tomar notas a la Polinesia, y este plan no tiene absolutamente ningún sentido».[388] Ya hacía mucho tiempo que firmaba las cartas que le enviaba a Benedict poniendo «con amor», como podría haber hecho con una hermana mayor o con un hada madrina, como la había llamado unos años atrás. Pero ahora, por primera vez, podía decirlo clara y

tajantemente: «Y te quiero siempre».[389]

Mead se había dado un año de plazo para desenredar todo el lío amoroso que había dejado atrás.[390] Pero en solo dos semanas las cosas ya estaban mucho más claras de lo que podía haberse imaginado. Aprovechó el tiempo que pasó sola en el tren para escribirle a Cressman una especie de confesión sobre su ambivalencia con respecto al matrimonio y su deseo de franqueza y libertad.[391] Ideó un plan para poner en práctica con Sapir que consistía en abandonarle delicadamente, presentándose como una veleidosa «Ariel», una criatura del aire, cuyo amor nunca podría destinarse a una única persona ni canalizarse en una única dirección.[392] (*J*, en su código telegráfico secreto, significaba «es imposible seguir escribiéndole a Edward. Voy a llevar a cabo lo que he decidido. Decir las cosas adecuadas para consolarle»).[393] Y en algún lugar al este del Gran Cañón, Benedict era, al fin, suya; de un modo abierto, pleno y explícito.

En San Francisco, Mead subió por la pasarela del Matsonia, un antiguo buque de transporte de tropas que ahora estaba destinado a hacer el trayecto hasta Hawái. Descubrió que se sentía más libre y feliz que nunca, pero también más preocupada. No tenía ni idea de lo que se encontraría en Samoa, ni si en realidad allí habría algo que encontrar. Contaba con un vago tema de investigación, una tesis doctoral sin publicar basada en trabajos ajenos y una deuda que reembolsar a quienes habían financiado su viaje. «Me siento una impostora incluso por abordar el tema para el Consejo de Investigaciones —le escribió a Benedict cuando llegó a Honolulú—. Por primera vez en mi vida, creo que voy a fracasar».[394]

La Polinesia, como sabía Mead, no era tanto un lugar como una idea. Su nombre, un sencillo derivado de un término griego que significaba «muchas islas», había sido acuñado por un naturalista francés a mediados del siglo XVIII. La gente que vivía en la inmensa zona del Pacífico Central y Sur no empleaba ninguna palabra para abarcar todo aquel espacio.

Las masas de tierra eran muy diversas: algunas islas eran resultado de erupciones volcánicas y otras estaban formadas por los

picos de montañas que asomaban por encima de la superficie del océano. Sus poblaciones tenían algunos rasgos lingüísticos comunes, pero el hecho de que compartieran algo era una de las grandes maravillas de las migraciones y los asentamientos humanos. Cuando los antiguos viajeros llegaron con sus embarcaciones impulsadas por remos y por el viento al triángulo de archipiélagos que definían la Polinesia —Hawái al norte, Nueva Zelanda al sur y la Isla de Pascua al este—, habían recorrido tres cuartas partes de una vuelta alrededor del globo.

Tratar de comprender tamaña enormidad, tanto como pretender navegarla, era una invitación al fracaso. La persona más famosa en aventurarse a hacerlo había muerto en el intento. En la década de 1760, el explorador inglés James Cook había emprendido la primera de sus tres expediciones por el Pacífico. En muchos casos, la llegada del alto navío de Cook supuso el primer contacto documentado entre europeos e isleños de la Polinesia. Sus cartógrafos fueron los primeros en trazar cartas náuticas modernas que mostraban la extrema distancia que separaba las distintas masas de tierra. Que se generara tensión con las poblaciones locales era inevitable. En febrero de 1779, la tripulación de Cook trató de raptar al rey hawaiano Kaleiopuu en lo que fue un chapucero plan para conseguir un rescate e intercambiarlo por un barco que, según creían los europeos, les habían robado. Los partidarios del rey no tardaron en atacar a la tripulación y Cook fue apaleado hasta la muerte sobre las agitadas aguas.

Los diarios de Cook, publicados tras su primer viaje, fueron un éxito inmediato que se prolongó en el tiempo. Rebosaban conocimientos sobre historia natural y geografía. Entre otras cosas, introdujeron en la lengua inglesa palabras como «tatuaje» y «tabú». Esta última se refería al sofisticado sistema que estipulaba cuáles eran los actos prohibidos, conocidos en las lenguas locales como «tapu» o «kapu», sobre el que se sustentaban muchas sociedades polinesias. Pese a la posterior noticia de la espeluznante muerte de Cook, los periódicos contribuyeron a difundir la creencia de que las islas del Pacífico eran una especie de paraíso terrenal. Escritores,

artistas y viajeros, desde Robert Louis Stevenson hasta Paul Gauguin, aportaron imágenes de florecientes lotos, manjares exóticos que caían de los árboles y hospitalarias e incluso licenciosas nativas. La expansión del colonialismo europeo que tuvo lugar en el siglo XIX implicó numerosas apropiaciones de territorios y una fuerte rivalidad entre los distintos imperios hasta que una serie de acuerdos, en la década de 1890, marcó una clara división entre las grandes potencias. Los estados independientes del Pacífico, como Japón y China, fueron expresamente excluidos de estos tratados, al igual que los pequeños pero antiguos reinos de Tonga o Hawái, que habían ido sucumbiendo de manera gradual a la influencia foránea. Tras la Primera Guerra Mundial, había pocos lugares habitados del Pacífico Central y Sur que no fueran reclamados como propios por algún país atlántico: se trataba de un nuevo imperialismo transoceánico, mayor aún que la competencia por África que se había desencadenado unas décadas atrás.

Justo antes de que Mead comenzara su curso de doctorado, el estudio del Pacífico había recibido un nuevo impulso gracias al trabajo de un inmigrante polaco que vivía en Londres. A diferencia de los de Mead, sus estudios sobre el terreno no habían sido propulsados por una beca, sino por la política global. En 1914, Bronislaw Malinowski, un joven profesor de la London School of Economics, viajó al Pacífico suroeste para comenzar una investigación etnológica entre los pueblos de Melanesia, las «islas oscuras» —si traducimos literalmente la palabra—, que incluían Nueva Guinea, las islas Salomón y Fiyi, entre otras. Pero tras el estallido de la Primera Guerra Mundial, Malinowski se encontró varado en Australia, el punto de partida natural para cualquier expedición por la zona. Como súbdito de Austria-Hungría —había nacido en la ciudad polaca de Cracovia, que por entonces estaba bajo el gobierno de la corona austriaca—, era oficialmente un extranjero enemigo, por lo que se le prohibió el regreso a Gran Bretaña. Malinowski temió incluso ser detenido.[395] Esa condición de apestado, sin embargo, resultó crucial para su carrera. Sus anfitriones australianos le permitieron seguir con sus planes y

desplazarse a las islas Trobriand, un conjunto de atolones de coral situados al este de lo que en la actualidad es Papúa Nueva Guinea. Si los forasteros, siguiendo el viejo esquema de Lewis Henry Morgan, percibían a los polinesios —con sus jefes y sus vestidos de plumas, sus sofisticados tabúes y sus jerarquías sociales— como la aristocracia de los bárbaros del Pacífico, a los melanesios los consideraban sus homólogos salvajes. El término «Melanesia» también era de origen europeo; había sido acuñado en la década de 1830 por el explorador francés Jules-Sébastien-César Dumont d'Urville, que propuso dividir el extenso océano Pacífico y sus distintos pueblos en cuatro. Junto a la Polinesia, Dumont d'Urville sugirió nombres para la Micronesia (las «pequeñas islas»), Malasia (el lugar donde vive el pueblo malayo) y Melanesia, un término que aludía explícitamente a la piel oscura y el pelo rizado de muchos habitantes del Pacífico suroeste, desde los moradores de Nueva Guinea hasta los aborígenes australianos. A partir de entonces, cuando los viajeros y científicos europeos contemplaban el océano Pacífico, veían un orden racial preestablecido que colocaba a los melanesios por debajo, en la escala evolutiva, de los pueblos de la Polinesia, que por lo general tenían la piel más clara.[396] Estos «negros oceánicos», como a veces se les denominaba, encajaban fácilmente en una taxonomía que se limitaba a importar los prejuicios del Atlántico al Pacífico, donde los melanesios desempeñaban el papel de los africanos subsaharianos.[397] Malinowski, sin embargo, encontró en las islas Trobriand una sociedad sorprendentemente compleja y diferenciada. Los trobriandeses recorrían unas distancias inimaginables en canoas hechas a mano. Tenían un sofisticado sistema de intercambio de regalos entre islas, es decir, un sistema económico que permitía vincular a comunidades remotas que vivían en islas minúsculas alejadísimas entre sí. Ciertas prácticas que parecían irracionales —pues la gente ponía en riesgo su vida o su integridad física para dar o recibir unas conchas decoradas o unas cuentas en forma de disco, por ejemplo— eran, en realidad, parte de una muy bien definida red de relaciones que establecía quién ostentaba la autoridad política y

cuáles eran las obligaciones de cada uno, además de fomentar la confianza mutua y la colaboración. El *kula*, como se llamaba este sistema, podía parecerle extraño a un visitante europeo, pero tras pensarlo un momento, no resultaba más raro que el hecho de que los monarcas europeos casaran a sus hijas para proteger sus reinos por medio de alianzas estratégicas o que los imperios ofrecieran rentas para aplacar la rebeldía de algunos estados satélites.

Tras pasar en la región los años que duró la guerra, Malinowski relató sus experiencias en *Los argonautas del Pacífico Occidental*, un libro publicado en 1922, cuando Mead estaba empezando su último curso en Barnard. Era, en cierto sentido, un ejercicio de etnología estándar. El objetivo de Malinowski era abordar de un modo exhaustivo la sociedad trobriandesa, especialmente los asombrosos viajes que los moradores de los atolones eran capaces de realizar a través de mar abierto (de ahí la alusión a la mitología griega en el romántico título del libro). Pero lo que era verdaderamente novedoso era el método de Malinowski. En vez de observar a los pueblos nativos desde la distancia, apuntando sus rituales u organizando breves «expediciones» en busca de artefactos exóticos, Malinowski había vivido con ellos.

Trabajaba con los trobriandeses codo con codo en todas sus actividades cotidianas: tallaba canoas, trituraba conchas marinas para hacer elaborados ornamentos, participaba en los juegos, daba la bienvenida a la flota cuando regresaba tras un largo viaje alrededor de la isla. Más adelante, los especialistas denominarían a este método «observación participativa», pero fue Malinowski quien determinó su sencilla lógica relatando de un modo franco y espontáneo sus experiencias de campo. Todo empezó con «absoluta desesperanza», escribió;[398] su primera impresión fue de confusión y desorientación, con los «imponderables de la vida real» asediándole de una manera agotadora. Uno podía leer unas cuantas novelas para apartar de su mente esa sensación de incompetencia. Hacía falta armarse de valor para empezar a aprender desde el principio cómo actuar de forma adecuada como ser humano según unas reglas ajenas que estipulaban qué conductas eran buenas y cuáles malas.

Para entender a la gente, por no hablar de entender a un pueblo, uno tenía que «salir de su mosquitera» y hacer todo lo que estuviera en su mano para ver el mundo como lo veían sus anfitriones.[399] Eso, a su vez, requería estar realmente allí, durante un extenso periodo de tiempo, aprendiendo desde cero cómo actuar de modo que encajara en el seno de las comunidades que uno estaba intentando comprender.

Mientras Mead esperaba en Honolulú la llegada del barco que la llevaría a Samoa, no pudo evitar sentir lo mismo que describía Malinowski. La gente ya se había dado cuenta de que *Los argonautas del Pacífico Occidental* era un hito, un punto de inflexión en la forma en que los expertos concebían el papel de los antropólogos en el campo. Malinowski había mostrado nada menos que una nueva manera de hacer antropología. Mead también quería entender la vida de las personas: qué pensaban sobre la infancia y el envejecimiento, qué significaba para ellas ser adultas, cómo caracterizaban el placer sexual, a quiénes amaban, cuándo se sentían humilladas públicamente o avergonzadas en un plano íntimo. Pero su plan de trabajo tenía un carácter diferente. Aspiraba a hacer todo eso con el grupo invisible de personas que los antropólogos, incluido Malinowski, siempre habían dejado de lado: las mujeres y las niñas. Tendría que tomar el método de Malinowski, aplicarlo a nuevas cuestiones, en un entorno nuevo, y confiar en que el resultado fuera algo más que un montón de cotilleos locales.

En Hawái, Mead se preparó lo mejor que pudo. Buscó a una persona que le enseñara el idioma local y se puso en contacto con estudiosos del Bernice P. Bishop Museum, el renombrado repositorio de la cultura y la historia natural de la Polinesia. Tenía la intención de recoger información para el museo cuando llegara a Samoa. A finales de agosto, volvió a hacerse a la mar a bordo del vapor Sonoma, que cubría la parte central de su trayecto hasta Sídney, en Australia. Estuvo metida en la cama con severos mareos, durmiendo hasta dieciséis horas por día y aventurándose raramente

a cubierta salvo para comer.[400] Al fin, el último día del mes, el barco bordeó un cabo de Tutuila, la principal isla de la Samoa Americana, y echó el ancla en la bahía de Pago Pago. Mead se vio inmediatamente arrastrada por el caos y la excitación que acompañaba la llegada de cualquier navío de pasajeros, amplificados ahora por la bienvenida que se daba a los destructores y las naves de apoyo de la flota estadounidense que habían llegado aquel día para hacer escala en su gran gira naval. Durante las dos décadas anteriores, Pago Pago se había convertido en el puerto principal de la Marina en el Pacífico Sur. Era el socio natural de Hawái, que se hallaba a más de dos mil millas náuticas hacia el norte. Ambos archipiélagos habían pasado a manos de Estados Unidos a finales de siglo y transmitían la sensación de ser posesiones coloniales; atraían tanto a misioneros como a comerciantes y militares.

El almirante Robert Coontz, jefe de la flota, desembarcó de su buque insignia, el USS Seattle, para ser recibido por Mauga, el gobernador samoano de Tutuila, y otros dignatarios locales. Todos llevaban elaborados tocados y faldas de hierba, y sus torsos desnudos estaban lubricados y brillaban ligeramente. Los marineros atestaron el centro de la aldea, llamado «malae», para presenciar la ofrenda formal de regalos a los visitantes norteamericanos: un surtido de cocos, esteras delicadamente trenzadas, sartas de cuentas y trozos de *tapa* —una tela hecha de corteza de árbol— pintada. El almirante dio las gracias en su nombre y en el del presidente Calvin Coolidge mientras un grupo de hombres y mujeres jóvenes se preparaba para la *siva*, el baile de bienvenida. Los nativos, descalzos, se acercaron. Los hombres iban ataviados con unos largos pareos llamados «lava-lava», y las mujeres con unos vestidos amplios y cuadrados hechos con tela barata de importación. Los marineros se abrieron paso para sacar fotos. Unos paraguas negros de algodón con los que los samoanos suelen protegerse de la lluvia y del sol se cernían como una gran nube sobre la gente. Cuando concluyeron las ceremonias, algunos oficiales partieron hacia su crucero, el USS Marblehead, para cenar en la cantina, mientras los marineros, desperdigados delante de una pantalla de cine que se colocó temporalmente en

cubierta, disfrutaban de la película *Demasiados besos*, con Richard Dix y Frances Howard en los papeles protagonistas.[401]

Mead se había llevado un vestido de noche por si en los mares del Sur se presentaba alguna ocasión semejante, y se apuntó a los festejos que se celebraron a bordo. Esa noche tuvo que soportar una improvisada conferencia de un oficial de la Marina, su acompañante durante la velada. «Me explicó todo lo que pensaba sobre las lenguas, el instinto, la raza, la herencia y unos cuantos temas más por el estilo —recordaría Mead—, y descubrí que la cosa más aburrida del mundo es escuchar a alguien hablarte sobre tu especialidad».[402] Estaba ansiosa por ponerse en marcha, por empezar a descubrir Samoa por su cuenta en vez de obtener información de segunda mano a través de un locuaz marinero. Poco tiempo después, las cartas a sus amigos y familiares comenzaron a llegar con un membrete nuevo que reemplazaba al que había empleado cuando vivía en el condado de Bucks. Ahora ponía: «Margaret Mead, Pago Pago, Tutuila, Samoa». Era muy exótico.

Mead, en un primer momento, se instaló en el único hotel de Pago Pago, con un puñado de otros *palagi*, o forasteros, y se dedicó a acostumbrarse a la dieta local.[403] La base de la cocina samoana estaba formada por erizo de mar, paloma salvaje y la pegajosa raíz de ñame. Se habituó a describir todo lo que veía; tomaba notas y envió una serie de «boletines» a sus amigos y familiares en los que les hablaba de la extraña mezcla de las vestimentas polinesias y norteamericanas, de la creencia del Gobierno local de que estaba llevando la civilización a un lugar sumamente atrasado, del poder que tenían los regalos —*alofa*— para cimentar las relaciones, del olor de los franchipanes en flor, de la sensación que producía tocar a un bebé al que le acababan de aplicar aceite de coco. Cuando descendió del Sonoma, la muchedumbre de samoanos le había parecido una gran masa indiferenciada, pero al cabo de unas pocas semanas se dio cuenta de lo absurda que había sido esa primera impresión. «La individualidad está claramente escrita en sus rostros», dijo.[404] Continuó tomando clases de la lengua local; aprendía sentada con las piernas cruzadas sobre el suelo de guijarros

de una casa samoana sin paredes, y acunaba al hijo de su maestra en su regazo mientras urdía complejas frases sobre cocina y modales.[405] Desde Pago Pago, Mead podía emprender breves excursiones a algunas aldeas del interior. Estos viajes formales se denominaban «malaga» e iban acompañados de discursos, entregas rituales de regalos y la preparación ceremonial de *'ava*, una bebida polinesia elaborada con las raíces del arbusto de kava. En Vaitogi, una aldea situada al otro lado de la isla, la proclamaron *taupou*, virgen honoraria, un título muy apreciado que llevaría consigo en sus restantes desplazamientos por Samoa.[406] Pero nada de eso le garantizaba el tipo de relación con los nativos que necesitaba para poder llevar a cabo su investigación.

Mead ya estaba notando lo duro que resultaba hacer trabajo de campo sin haber salido todavía de su mosquitera, como había dicho Malinowski. No había forma de saber si las preguntas que hacía eran buenas o estúpidas. Los informantes tendían a decir lo que pensaban que uno quería oír. «Cuando el hijo de un jefe se tatúa, le construyen una casa especial, ¿no?», le preguntó a un hombre llamado Asuegi, uno de los jefes de aldea de Pago Pago. «No. No casa especial», contestó él.[407]

—¿Estás seguro de que *nunca* le construyen una casa?

—Sí. Bueno, a veces construyen una pequeña casa con palos y hojas. Sí.

—¿Esa casa era *sa* [tabú]?

—No, no *sa*.

—¿Se podría llevar comida dentro de la casa?

—Oh, no. Eso es *sa*.

—[¿Se podría] fumar ahí dentro?

—Oh, no. Muy *sa*.

—¿Podría entrar cualquiera en la casa?

—Sí, cualquiera.

—Realmente cualquiera. ¿Cualquiera de verdad?

—Sí, podría entrar todo el mundo.

—¿Nadie tiene prohibido entrar?

—No.

—¿Podría entrar la hermana del chico?
—Oh, no. Eso es tabú.

A mediados de octubre, Mead había decidido que la isla de Tutuila tenía poco más que ofrecerle. Las únicas aldeas de cierto tamaño estaban «infestadas de misioneros, de tiendas y de diversas influencias intrusivas», le escribió a Boas, y muy corrompidas por el contacto con los norteamericanos.[408] Los planes del gobernador para aumentar la alfabetización incluían publicar una colección de cuentos de hadas europeos, como si los samoanos no tuvieran los suyos.[409] La administración estadounidense parecía considerar a la población local como «un grupo de niños sugestionables» y los trataba como a tales.[410] Los *palagi* alojados en el hotel se quejaban todo el tiempo de lo difícil que les resultaba encontrar empleados domésticos competentes.[411] El 9 de noviembre, Mead embarcó en un vapor rumbo a un grupo de islas más lejanas, situadas a unos ciento diez kilómetros de Tutuila, las islas Manu'a.[412] Desde allí, continuó en canoa hasta Ta'u, una pequeña ínsula que formaba parte de este archipiélago. Apenas había empezado a trabajar con adolescentes, que se suponía que eran el objeto de su investigación, y en Ta'u parecían abundar. También estaba lo bastante apartada como para evitar la preocupante presencia de los misioneros.[413] Se instaló con una familia norteamericana que vivía en la isla, los Holt, cuya casa de tablones blancos funcionaba como clínica local. Mead estaba preocupada por si aquello no constituía un auténtico trabajo de campo. Como le escribió a Boas, se sentía dividida entre el deseo de vivir como una nativa y la necesidad de disponer de suficiente tiempo y tranquilidad como para tomar notas y reflexionar sobre sus experiencias, algo que le habría resultado muy difícil en una casa samoana comunal y sin paredes.[414]

Quizá estuviera haciendo antropología desde el porche —su habitación consistía en la mitad del porche trasero de la casa de los Holt, aislada por medio de una fina barrera de bambú—, pero nunca le faltaron informantes.[415] Niños y adolescentes acudían en

manada a conversar con ella y se improvisaban fiestas en las que todos bailaban.[416] A veces llegaban a las cinco de la mañana y se quedaban hasta la medianoche. Mead colgó una foto de Boas en la pared de su cuarto y la decoró con hibisco rojo, y en algunas ocasiones, cuando le preguntaban por aquel hombre tan extraño al que ella parecía venerar, la descolgaba para enseñársela a los niños.[417] Pronto empezó a firmar sus cartas como «Makelita», que era como se pronunciaba su nombre en samoano.[418] «Me he dado cuenta de que aquí soy feliz —escribió en uno de sus boletines—, cuando estoy sola con los nativos, bañándome o tumbada en el suelo de una casa samoana contemplando el mar, o haciendo largos y floridos discursos ante algún anciano jefe».[419]

De todos modos, cuando empezó el caluroso verano —en Nueva York comenzaba el invierno—, tuvo la preocupante sensación de que el tiempo pasaba demasiado rápido. Había recogido poca información valiosa, al menos no la suficiente como para justificar la beca del Consejo Nacional de Investigaciones ni la considerable suma de dinero que Edward Mead le había dado para pagar los desplazamientos en barco. Su antigua vida, además, se inmiscuía en el presente. Sapir continuaba enviándole cartas atormentadas, suplicándole e insultándola alternativamente, pidiéndole que pusiera fin a la farsa que suponía ese viaje y que regresara a su lado. Ella quiso quemarlas, pero decidió que no podía hacerlo, al menos por el momento. Se preguntó si esas misivas no serían una prueba documental de que había cometido un terrible error: la confirmación, por parte de un gran sabio, de que la idea de vagabundear hasta el otro lado del mundo había sido una tontería desde el principio.[420] Al mismo tiempo, Sapir mantenía su correspondencia con Benedict, instándola a colaborar para forzar a Mead a buscar ayuda profesional a su regreso. Quizá incluso fuera necesario internarla. «De verdad, mi querida Ruth, Margaret no está bien, y la parte física de sus problemas es casi insignificante comparada con la psíquica —le escribió—. El más insidioso enemigo de Margaret es su entusiasmo, su inagotable interés por las cosas […]. Una chica frágil como Margaret sencillamente *no tiene*

derecho a hacer lo que hace».[421]

A mediados de diciembre, un día antes de su cumpleaños, Mead también le escribió a Benedict, pero el tema de su carta no era Sapir. Quería contarle que había tenido una corazonada y parecía estar comenzando a entender algunas cosas; era la primera vez en meses que tenía la sensación de que su trabajo tenía razón de ser. Empezaba a sospechar que podría haber una idea realmente importante oculta entre las palmeras, en alguna parte.

Cualquier alumno que prestara atención en una clase de Introducción a la Antropología, decía Mead, sabía que el principal contraste entre las sociedades primitivas y modernas era la cuestión del formalismo. Las civilizaciones modernas eran fluidas y adaptables, y tenían tendencia a ver el mundo de una manera pragmática basada en los hechos. Los pueblos primitivos, sin embargo, creían en ciertas reglas y rituales. El apego a estos dictados formales les permitía mantener su mundo en equilibrio. La sociedad tenía un conjunto muy claro de procedimientos para invocar a un dios de la lluvia, para pedirle a un espíritu que destruyese a un enemigo, para impedir los matrimonios entre personas inapropiadas y para establecer que las adecuadas desempeñaran el papel de princesas o sacerdotes. Los polinesios solían presentarse como un ejemplo de manual, con sus tabúes y sus intrincados árboles familiares en los que había jefes, «vírgenes rituales» de cuya castidad dependía el bienestar de la comunidad y «jefes parlantes», oradores públicos que hablaban en lugar del jefe.

Pero los samoanos no parecían comportarse de ese modo en absoluto, informaba Mead. Sus vecinos y conocidos de Ta'u resultaron estar bastante mal informados sobre las reglas que se suponía que les obsesionaban. «Es sorprendente la cantidad de cosas que son opcionales y la ignorancia de la población general sobre las cosas que no lo son —le escribió Mead a Benedict el 15 de diciembre—. *Teóricamente*, la madre del padre es quien debe poner nombre al primer hijo, pero nueve de cada diez personas dicen que cualquiera puede ponerle el nombre que le parezca». Más que una profunda preocupación por las restricciones y ceremonias, la «actitud

general de *laissez-faire* […] está demasiado arraigada en la cultura».[422] Este talante no podía atribuirse fácilmente a la influencia de los misioneros norteamericanos ni anteriores; no era, por decirlo de otro modo, un ejemplo de la difusión cultural que Boas había hallado en su propio trabajo de campo y sobre la que Mead había escrito en su tesis. En la vida cotidiana, la gente parecía tomar decisiones con naturalidad, de un modo más relajado y espontáneo de lo que creían los forasteros.

Mead pronto tuvo la oportunidad de comprobar todo esto de primera mano. Al mes siguiente, un huracán azotó Ta'u y otras islas. «Todas las casas de Vaitogi han quedado destruidas —le escribió una amiga cercana samoana, que también era su hermana honoraria, desde Tutuila, cuando pasó el temporal—. Se han estropeado veintiséis casas […]. ¿Qué tal por ahí? ¿Va todo bien o no?».[423] Mead se había resguardado en un aljibe de hormigón junto a la familia Holt, con un pollo asado y una hogaza de pan.[424] Cuando salieron, la mayoría de las casas de Ta'u estaban arrasadas, aunque la gente mayormente se encontraba a salvo. Entonces todo el mundo emprendió tareas de limpieza y reconstrucción. Mead temió que aquello echara a perder su investigación. Sería imposible llevar a cabo ningún trabajo etnológico si no había fiestas ni formalidades que observar mientras la gente estuviera tan ocupada.[425]

Pero enseguida empezó a ver las cosas de otro modo. Se le estaba presentando una oportunidad imprevista. Quizá la manera de entender de verdad a la gente no fuera mirar boquiabierta sus ceremonias, ni siquiera colaborar en sus principales labores, como había hecho Malinowski, sino estar a su lado en los momentos en que estaba más expuesta: retirando los escombros, reconstruyendo una casa, volviendo a trenzar una estera estropeada, consolando a un niño que llora. Incluso la fragilidad de Mead resultó ser providencial. La gente quería cuidarla, sobre todo cuando azotaban el viento y la lluvia o cuando le dolía el tobillo que se le había roto tiempo atrás. Vulnerable y dependiente, ella también era una especie de niña, en cierto modo. Su estado permitía crear una clase de intimidad de la que una persona que hubiera estado más en forma y

fuera más dominante nunca habría podido disfrutar. Llamó a ese método que había descubierto por casualidad la «etnología de la actividad».[426]

Mead se puso a escribirlo todo de inmediato. Tras el vendaval, volvió a reunirse con el pequeño grupo de niños que solían acudir a su porche, que estaba formado sobre todo por chicas, y comenzó a preguntarles por su vida. Tomó notas hablando sobre cada una de ellas, y registró lo que pensaban de hacerse mayores, de cómo se relacionaban con los chicos, cómo reaccionaban cuando los chicos hacían gestos groseros o se frotaban contra ellas durante los improvisados bailes en que participaban. Apuntó las historias de sus vidas y empezó a rellenar los cuadernos baratos que había llevado desde Nueva York, a veces empleando su versión del samoano, a veces apuntando las palabras de alguien que se ofrecía espontáneamente a hacer de intérprete. Nada de esto se parecía a la etnología que ella había aprendido a hacer. Se hablaba poco de demonios y tabúes, de técnicas de pesca o de cestería. En cambio, Mead estaba haciendo incursiones en un mundo soberano pero previamente oculto: la vida interior de chicas y mujeres, y su manera de percibir el deseo y el amor.

«La mayoría de las esposas son fieles a sus maridos —anotó—. Muy pocos maridos son fieles a sus esposas. La masturbación es universal entre los chicos, desde los más pequeños hasta los hombres casados».[427] También las chicas conocían muchas variedades del placer sexual, y el sexo oral era un preámbulo a la penetración bien conocido. Todos los niños que entrevistó Mead habían presenciado actos sexuales y conocían la mecánica básica. No había ningún tabú particular con respecto a tener relaciones sexuales durante la menstruación, y el concepto de «frigidez» femenina, tan debatido por los psicólogos norteamericanos, no existía, como tampoco la impotencia masculina (aunque se decía que los ancianos se cansaban más fácilmente que los jóvenes). Había casos de relaciones íntimas entre personas del mismo sexo, aunque no se hablaba demasiado de ello, pero era posible que un chico llevara a cabo las tareas habituales de las chicas, como coser o lavar, sin que nadie se burlara de él. El

desfloramiento público de las vírgenes rituales —una práctica importante en tiempos pasados— había cesado, pero si una joven soltera se quedaba embarazada, la familia organizaba una boda privada, sin celebración pública alguna. La libertad sexual todavía tenía límites. Los meses pasaban a toda prisa. Mead enviaba intensas cartas a Benedict y ocasionales informes de campo a Boas, mantenía una correspondencia regular con sus amigos samoanos que vivían en Tutuila y escribía boletines periódicos a su familia; todo esto, desde luego, cuando el barco que recogía el correo se dignaba a aparecer. Le preocupaba que el tiempo transcurriera demasiado rápido como para poder producir algo de valor. Había muchas cosas que había dejado sin hacer: documentar la anchura de un cesto de hierba, el nombre de esta o aquella celebración, cuántas hogueras se encendían en una ceremonia funeraria, cuál era el término de parentesco adecuado para referirse al hermano de la madre. Un episodio de amigdalitis la había obligado a guardar cama.[428] Muchas de sus amistades con samoanos se habían quedado a medio camino. «Nunca te he olvidado —le escribió Faapua'a, una de las chicas que vivían al otro lado de la isla—. Siempre me acuerdo de ti y de lo amable que has sido conmigo. Siempre recordaré tu amor por mí durante todos esos días en que íbamos juntas por ahí. No te olvides nunca de nuestra maravillosa relación».[429] Mead le escribió a Benedict que probablemente nunca llegara a ser una buena investigadora de campo.[430]

En mayo se fue de Ta'u en una canoa, impulsada a través de las olas y bajo un sol abrasador por una tripulación de nueve samoanos que iban cantando mientras remaban.[431] En Pago Pago, tomó un barco para realizar el primer tramo de una vuelta al mundo. Había pactado con Cressman que se encontrarían en Francia, donde asistiría a un congreso de antropología junto con Benedict. Pero su cabeza seguía en Samoa. No tenía claro que la temporada que había pasado allí haciendo trabajo de campo hubiera sido muy productiva, por muchos titulares que inspirara durante su viaje a Europa; era una mujer que viajaba sola y regresaba de los remotos mares del Sur. «Pocas mujeres tienen una vida más interesante que la doctora

Margaret Mead, una de las mujeres más dotadas intelectualmente de la tierra del tío Sam y una autoridad mundial en etnología, que llegó aquí ayer en el Sonoma», afirmaba con entusiasmo un periódico local tras su arribo a Sídney.[432] Pronto se embarcó en el vapor Chitral para realizar el largo viaje hacia el oeste, con escala en Ceilán y en el canal de Suez.

Las cosas se iban a poner bastante difíciles cuando llegara a Francia, y no era de extrañar; iba a reencontrarse con su marido y con su amante tras un largo periodo sin verlos. Pero eso no era todo, ni mucho menos. A bordo del Chitral, donde pasó largos días en cubierta y muchas noches padeciendo nuevamente fuertes mareos o en aburridas cenas con los turistas, conoció a alguien más: un neozelandés alto y robusto que tenía el curioso nombre de Reo Fortune. Debía pensar cómo gestionar la situación cuando llegara a Marsella.

8
LA ADOLESCENCIA

«¿Cómo va tu viaje? —le escribió Fa'amotu a Mead ese verano—. ¿Te has recuperado? ¿Te sientes débil por viajar por el mar?».[433] Lo cierto es que había pasado una buena parte de la travesía sumida en una profunda depresión, sufriendo mareos y un nuevo brote de neuritis en los brazos. Tenía los ojos enrojecidos por la conjuntivitis, tiña[434] alrededor de la nariz, y se sentía, en términos generales, «incapaz de tomar otra vez las riendas de una existencia compleja», como escribió en ese momento.[435] Temía que los cuadernos en los que había recogido todo su trabajo de campo, que contenían el valioso resultado de todos los meses que había pasado fuera, se perdieran en el mar.[436] Le preocupaba que Edward Sapir hubiera tenido razón desde el principio cuando la acusaba de egocéntrica.[437] Quizá realmente poseyese un defecto innato en todo lo relativo a sentar la cabeza.

Reo Fortune —que le pareció una especie de milagro cuando apareció en cubierta, con su efervescente deseo de hablar de poesía y su radical postura política— bien podría comparecer como testigo si se celebraba un juicio contra ella.[438] Su nombre de pila, que en lengua maorí significaba «la palabra», era regalo de su padre, un misionero anglicano que se había instalado en Nueva Zelanda. Su mente se disparaba en numerosas direcciones al mismo tiempo, lo cual le confería una energía que a Mead le resultaba de lo más atrayente. Si ella hubiera puesto un anuncio buscando a alguien que

la acompañara en la siguiente fase de su vida —de esposa de vicario a exploradora del mundo—, Fortune habría encajado a la perfección: fogoso, dado a dejarse llevar por la imaginación y a saltar de una idea filosófica a otra, guapo y ataviado con un sombrero de ala ancha; era como un William Blake vestido de safari.[439] Durante las siete semanas que tardó el navío en llegar a Europa,[440] Mead se enamoró, combatiendo ese sentimiento «con uñas y dientes», como ella misma dijo, y disfrutando de la sensación de alegría más cálida que había experimentado en años.[441]

Su llegada, sin embargo, como había temido, fue una pesadilla.[442] Cressman fue a recibirla cuando el Chitral atracó en el sur de Francia, pero tuvo que esperar un rato en el muelle mientras Mead se despedía de Fortune. Durante el almuerzo, ella le confesó a su marido su nuevo amor. El matrimonio, de todos modos, continuó su viaje tal como estaba planeado. Pasaron por Burdeos y se dirigieron a París, donde Fortune reapareció en la recepción del hotel. Cressman coincidió con él en el vestíbulo, se presentó sin perder la calma y le dijo que Mead le estaba esperando arriba. Poco tiempo después, decidió regresar a Inglaterra, el lugar donde había pasado un año gracias a una beca. Mead y Fortune, por su parte, pusieron rumbo a Poitiers. Allí se reunieron con Benedict, que se enteró sobre la marcha de la nueva y compleja situación. Mead siguió el periplo hacia Florencia y Siena, y después llegó a Roma, donde volvió a encontrarse con Benedict, que ahora sí «se entregó», como recordaría Mead más adelante, a un furioso ataque de celos.

Ella le aseguró a Benedict que todavía la amaba y que aquello no era más que otra prueba que validaba su teoría según la cual era posible aferrarse a varias personas al mismo tiempo y que un «efusivo afecto» fluyera hacia cada una de ellas.[443] Benedict estalló, pero al final aceptó la situación. Estaba contenta de ver a Mead feliz al fin, aunque el gran encuentro entre ambas no se hubiera producido como ella esperaba.[444] A finales del verano, regresaron a Estados Unidos en el mismo barco.[445] La cuestión del futuro potencial de Mead con Fortune quedó aparcada circunstancialmente. «¡Dime qué hacer!», le había gritado Mead a

Cressman antes de despedirse. Fue la única ocasión en que él recordaría haberla visto llorar.[446] Cuando llegó a Nueva York, tenía muchas cosas en que ocupar su tiempo. Un nuevo empleo la estaba esperando. Boas la había recomendado como curadora ayudante, a cargo de África, Malasia y el Pacífico Sur, en el Museo Americano de Historia Natural, la institución para la cual él había trabajado en el pasado. Parecía muy improbable que consiguiera un trabajo como profesora en la universidad, a pesar de que tenía el doctorado y se había pasado casi un año haciendo trabajo de campo. Ese puesto era una buena solución temporal y le permitiría llevar su investigación hacia nuevas direcciones. «Me atrae más que quedarme pegada al tema del sexo permanentemente», le contó a Benedict.[447] A comienzos de septiembre de 1926, se presentó ante la fachada rosada del museo, en West 77th Street, al igual que había hecho Boas exactamente treinta años antes. De camino hacia la quinta planta, pasados los espacios destinados a las exposiciones públicas, recorrió un pasillo con vitrinas a ambos lados, el núcleo de la colección de antropología. Era el corredor más largo de la ciudad de Nueva York, toda una manzana repleta de cestas, máscaras ceremoniales, cuentas, armas, tejidos, figuritas de cerámica y huesos de humanos y homínidos —fémures y metatarsos, tibias y peronés —, todo ordenado en bandejas móviles.

En el extremo oeste del pasillo, dobló la esquina y subió por una empinada escalera de hierro fundido. Mientras ascendía hacia el ático, notaba cómo iba aumentando la temperatura; era sofocante. Más que un verdadero piso, lo que había allí era un par de pasillos muy estrechos flanqueados por una serie de puertas metálicas; una especie de catacumba elevada que funcionaba como almacén del museo. Unas tuberías daban a las pequeñas habitaciones que había a los lados de los pasillos. Cada una estaba equipada con unos pesados herrajes que permitían que las puertas se cerraran herméticamente desde fuera. El sistema estaba diseñado para proteger a las personas del gas tóxico que se bombeaba con regularidad en las habitaciones, y que mantenía a raya a las plagas que, de lo contrario, habrían devorado los preciosos artefactos arqueológicos que ahí se

guardaban.

Encajado bajo las vigas de hierro que sujetaban el techo, aquel espacio parecía más una prisión que un museo. Pero unos pocos escalones más arriba, la única curadora ayudante del museo abrió por fin una puerta que daba a una pequeña habitación con unas ventanas de guillotina doble desde las que se veía el techo de pizarra roja y, más allá, la Columbus Avenue. Amueblado solo con unos armarios de metal, una estantería y un viejo escritorio con tapa corredera que había sido desterrado de una de las plantas inferiores, aquel despacho, pensó Mead, le bastaría para los dos o tres años que tenía planeado permanecer en el puesto. Al final acabaría trabajando en ese angosto lugar durante más de medio siglo: una atalaya entre cámaras de gas donde, más adelante, diría que se sentía segura y como en casa.[448]

Mead tenía una pizarra llena con las tareas que estaban a su cargo: catalogar las colecciones, redactar folletos, organizar las exposiciones. Pero ese otoño también comenzó a escribir sobre su experiencia en Samoa. Consideraba que su investigación trataba sobre «un peculiar problema psicológico —como le contó a un colega—, el de la adolescente en una cultura extraña».[449] El estudio probablemente no fuese muy interesante para los expertos en la Polinesia, ya que ella nunca había tenido la intención de realizar la clase de descripción detallada de una cultura o de un pueblo específicos en que se basaba la «etnografía», un término que comenzaba a emplearse por aquel entonces para designar aquello que la generación anterior de antropólogos había llamado «etnología». Si alguien quería acercarse de una manera adecuada a la cultura del archipiélago de Manu'a, tendría que esperar a que se publicara otro libro. Este, dijo Mead, iba dirigido a teóricos y psicólogos. En diciembre declaró que el manuscrito estaba casi completo.[450] Su objetivo principal era combinar la «propaganda del método etnológico» con historias «de interés humano».[451]

A comienzos de 1927, Mead le presentó el texto a Boas. Poco después, él le propuso que comieran juntos para comentarlo. Mead estaba ansiosa por saber qué opinaría su maestro. Su obra, al fin y al

cabo, dejaba de lado el análisis de la difusión cultural. Además de recoger algunos artefactos para el Museo Bishop, había dedicado bastante poco tiempo a hacer el tipo de etnografía descriptiva que los alumnos de Boas solían llevar a cabo. Y, por supuesto, no habría manera de evitar hablar de sexo con papá Franz; era un tema que recorría todo su manuscrito como un tatuaje polinesio.

Cuando se sentaron en la mesa, Boas, augusto y paternal como de costumbre, se aclaró la garganta; solo tenía una cosa que decirle, farfulló en su desabrido inglés. Mead no había distinguido adecuadamente el enamoramiento de la pasión física, cosa que, se imaginaba, corregiría al revisar el borrador. Dicho eso, continuó, podían empezar a comer. Mead se quedó asombrada y levemente sorprendida al escuchar a su canoso mentor hablando cándidamente sobre sexo. «¡Hablar de ESO con papá Franz!», le dijo más tarde a un colega.[452] Y se puso muy contenta cuando él aceptó escribir el prólogo del libro.

Adolescencia, sexo y cultura en Samoa apareció en el otoño del año siguiente en el catálogo de William Morrow, un nuevo editor que vio cierto potencial en la obra. El título había sido resultado de un acuerdo.[453] Mead quería algo más académico —como «Las adolescentes en Samoa»—, pero Morrow prefería algo más atractivo para el público.[454] El diseño de la cubierta, desde luego, pretendía llamar la atención. Una chica en *topless* y un joven que salen corriendo de la maleza, tomados de la mano, aparecen retratados contra una enorme luna tropical junto a unas palmeras ligeramente arqueadas. Las mujeres de Samoa no solían ir sin blusa ni con faldas de hierba, como bien sabía Mead, y las relaciones sexuales secretas probablemente no fueran más habituales en Samoa que en la residencia donde vivían las alumnas de Barnard. Pero Morrow quería aprovechar el gran interés que había empezado a despertar el Pacífico al tiempo que hacía hincapié en que los temas centrales del libro eran el sexo, la adolescencia y una libertad primigenia.

En 1926, se había estrenado en los cines de todo el país una

película muda llamada *Moana*. Contaba cómo era la vida cotidiana en Samoa (aunque en la parte del archipiélago controlada por los ingleses, no en la Samoa Americana) y, además de mostrar escenas de caza, pesca y recolección de frutas, presentaba insinuantes cortejos. Su director, Robert J. Flaherty, ya había inaugurado el género que acabaría conociéndose como «documental» con una película similar ambientada en el Ártico, *Nanuk, el esquimal*. Ambos filmes trataban de mostrar cómo era la vida real en las sociedades primitivas, pero por lo general pidiendo a los nativos que escenificaran ceremonias y que se pusieran vestimentas que ya habían caído en desuso. La obra de Flahery ofrecía la posibilidad de hacer turismo de aventura a distancia, todo presentado con un impecable talento cinematográfico y, tanto en *Nanuk* como en *Moana*, con fugaces imágenes de torsos femeninos desnudos.

William Morrow quiso aprovechar el tirón, de modo que apeló al público interesado en conocer las sociedades salvajes desde dentro. También pensó que combinar las experiencias de Mead en Samoa con un provocativo ataque a la sociedad estadounidense haría que subieran las ventas. El subtítulo que sugirió —«Un estudio psicológico de la juventud primitiva para la civilización occidental»— lo planteaba de forma explícita, y presionó a Mead para que añadiera algunos capítulos mostrando las profundas conclusiones que los norteamericanos podían sacar de su investigación.[455] Sin embargo, en un folleto de prensa aparecía otra mujer con el pecho descubierto.[456] *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* estaba pensado como un estudio de una sociedad específica, las tres aldeas de Ta'u que Mead había llegado a conocer muy bien. Pero en la introducción, la autora explicaba que su intención era más general. Los bebés venían al mundo desprovistos de cultura, decía. Nada sabían sobre las reglas de buena conducta, ni sobre qué es bello o feo, ni sobre cómo actuar como una persona decente. A lo largo de su vida, los seres humanos aprenden estas cosas de la gente que tienen a su alrededor. A este proceso lo llamamos «educación», y en muchas sociedades lo formalizamos, situándolo en un entorno localizado, con un montón de pupitres

ordenados en filas frente a unas polvorientas pizarras.

Pero en realidad, la educación está produciéndose todo el tiempo, desde las interacciones más íntimas con los padres y cuidadores hasta los bruscos y agresivos juegos infantiles. Por medio de la vida social, lo que ocurre no es tanto que los bebés crecen sino que aprenden que el mundo los hace crecer. El objetivo de observar la forma de vida en Samoa era descubrir la estrategia que había ideado una gente que vivía en un lugar tan remoto, y con un entorno, un clima y una cultura tan diferentes, para transformar a los niños en adultos.

Los cumpleaños no tienen demasiada importancia en Samoa, continuaba Mead, en parte porque no hay ningún misterio en relación con el nacimiento. Los partos son públicos, o al menos no privados, algo que resultaría imposible en una casa comunal y sin paredes. Desde el primer momento, hay que enseñar a los niños unas normas de conducta: que no se pongan al sol, que eviten enmarañar los hilos de las tejedoras, que no se acerquen a los cocos cuando se están secando, que se mantengan apartados del fuego, que se sienten para hablar con una persona mayor y que no toquen el cuenco del *'ava* ritual. Los hermanos mayores, sobre todo si son chicas, tienen la responsabilidad de criar a los pequeños. Cuando ellas son ya lo bastante mayores como para llevar cargas pesadas y realizar otros trabajos físicos para la familia, se las exime de la obligación de ocuparse de los bebés y, por lo tanto, de la frustrante interacción con esos ruines tiranos que gritan, lloran, suplican, se hacen pis encima y a los que todo se les consiente. Si pueden postergar un poco el matrimonio, las adolescentes quedan suspendidas en una especie de mundo ideal, situado entre el duro trabajo que constituye cuidar a sus hermanos pequeños y el estricto rol social que deben comenzar a desempeñar al casarse.

Las adolescentes también descubren que tienen cierto poder social. A diferencia de lo que ocurre en otras sociedades polinesias, escribía Mead, en Samoa las mujeres muy rara vez se consideran perjudiciales. Pueden estropear el *'ava* si están menstruando, por supuesto, y en ese caso deben abstenerse de tocar los aparejos de

pesca o las canoas, que también pueden ser contaminados. Deben evitar los lugares en los que están reunidos los jefes, pero el grado en que se imponen estas prohibiciones parece diferir de una persona a otra. De hecho, Mead consideraba muy difícil saber si los samoanos pensaban que había diferencias innatas de género en relación con las capacidades y las habilidades personales. «En los ámbitos sociales en los que las mujeres han disfrutado de una oportunidad, ocupan su lugar mostrando las mismas capacidades que los hombres».[457] No hacía falta *imaginarse* un mundo en el que las mujeres pudieran llevar a cabo a la perfección tareas habitualmente asignadas a los hombres; bastaba con pasar una temporada en una aldea de Samoa, donde las chicas estaban acostumbradas a ver a sus madres y tías hablar en público y expresar sus opiniones en grandes asambleas.

En cuanto al sexo, las jóvenes samoanas sabían al menos tanto como sus homólogas neoyorquinas, y probablemente más. «El amor romántico como se da en nuestra sociedad, ligado de manera inextricable a conceptos como la monogamia, la exclusividad, los celos y una fidelidad constante, no se da en Samoa», escribía Mead de manera diáfana.[458] La monogamia, donde existía, era «frágil», especialmente para los hombres. Los coqueteos no amenazaban necesariamente la institución del matrimonio, que tenía más que ver con conseguir un buen partido —en términos de riqueza, estatus social y habilidades que se compaginaran con las propias— que con crear un espacio protegido para una sexualidad exclusiva. Presentando un marcado contraste con los norteamericanos, los samoanos eran absolutamente francos con respecto a sus actos pero muy reservados con respecto a sus emociones y motivaciones.[459] Una chica estadounidense podía decir: «Sí, estoy enamorada de él, pero nunca te contaré lo que hicimos». Una chica samoana podía decir: «Sí, claro que viví con él, pero nunca te contaré si lo amo o lo odio».

Pero ¿cómo era realmente hacerse mayor? Los niños samoanos tenían un conocimiento íntimo y temprano de esos aspectos de la vida que, en Occidente, se consideraban parte del tortuoso proceso que suponía la adolescencia. Conocían las múltiples funciones del

cuerpo humano. A veces los pequeños se iban a explorar la maleza para pillar en el acto a alguna pareja de amantes secretos. La masturbación era universal, y entre los niños incluso podía tener lugar en grupos. Las relaciones entre personas del mismo sexo se aceptaban con naturalidad, aunque se esperaba que uno las dejase de lado cuando el matrimonio comenzara a asomar en el horizonte. No se consideraba que ninguna de estas cosas estuviese mal. Simplemente se pensaba que eran improcedentes si se hacían en un momento que no fuese apropiado o si uno se entregaba a ellas con demasiada facilidad. Al final, la adolescencia no era un periodo de estrés ni crisis, sino de libertad y posibilidades. «Cuando una es una chica, tener muchos amantes durante el mayor tiempo posible, y luego casarse en la propia aldea, cerca de sus parientes, y tener muchos hijos: estas eran las ambiciones comunes y satisfactorias». [460] Mead explicaba enfáticamente que no todos los miembros de la sociedad samoana tenían esa experiencia. Había chicas que se sentían afligidas, que tenían mala reputación o que eran consideradas una mala influencia por sus vecinos. Pero en términos de lo que Mead llamaba la «teoría nativa» —la forma en que la gente local comprendía su propia sociedad—, los contrastes con Estados Unidos eran muy evidentes. Los norteamericanos, decía, tendían a organizar su vida íntima en torno a una experiencia sexual idealizada. Las relaciones sexuales debían ir precedidas por un sofisticado cortejo y ser consecuencia de un amor romántico que se expresaba en público; y debían tener lugar solo entre un hombre y una mujer que hubieran superado la adolescencia y hubieran pasado por una ceremonia formal y sancionada por el Estado llamada «boda». Los samoanos veían las cosas de otro modo. La teoría nativa, en Ta'u, no estaba organizada a partir de ese modelo. En consecuencia, todas las demás cosas concernientes a las relaciones humanas también se estructuraban de otra manera. La edad apropiada, el estatus social, la habilidad sexual y el placer físico eran conceptos tan utilizados y tan ampliamente celebrados en las conversaciones cotidianas como un casto noviazgo y una luna de miel de ensueño lo eran en Estados Unidos.

El capítulo titulado «Nuestros problemas educativos a la luz de los contrastes con Samoa» se fue inflando hasta convertirse en el más largo del libro. A diferencia de lo que sucedía en Estados Unidos, en Samoa era difícil identificar con precisión quiénes eran adolescentes, escribía Mead. Desde luego, no se los podía reconocer por su rebeldía, ni por su rabia, ni por su timidez ni por su deseo de liberarse de las estrictas y sofocantes normas que les imponían sus padres. No había una cultura juvenil propia ni delincuencia generalizada, al menos no como una fase reconocida del segundo nacimiento de una persona en la edad adulta. La razón, concluía Mead, era la hoja de ruta que los norteamericanos habían diseñado y que obligaban a los niños a seguir para convertirlos en personas hechas y derechas. Los adolescentes estadounidenses vivían la libertad como un rechazo de los valores, las conductas, las creencias y los hábitos que más les importaban a sus padres. Convertirse en adulto implicaba combatir valientemente las reglas establecidas por un mundo puritano, individualista y mojigato. En una sociedad que obligaba a sus jóvenes a tomar unas cuantas decisiones al mismo tiempo —si fumar o no, si casarse o ser una perdida, si ser un holgazán o un buen trabajador—, no resultaba extraño que hubiera tantas tensiones sociales. «El estrés está en nuestra civilización —escribía Mead—, no en los cambios físicos que sufren los niños».[461] La solución no era convertir a los norteamericanos en samoanos, por supuesto, sino comenzar a ver la lógica y el sentido común solo como un ejemplo de las muchas maneras posibles de dar forma al mundo social, cada una de las cuales tenía consecuencias que afectaban de verdad a la vida de las personas:

> Podemos envidiar a otros pueblos por una de las soluciones que plantean o no envidiarlos, pero en cualquier caso deberíamos ampliar enormemente nuestra actitud hacia nuestras propias soluciones y profundizar en ella teniendo en cuenta la manera en que otros pueblos han reaccionado frente a los mismos problemas. Si nos damos cuenta de que nuestras costumbres no son humanamente inevitables ni responden a un mandato divino, sino que son fruto de una historia larga y turbulenta, podremos examinar también todas nuestras instituciones, que se

perciben con mucha más claridad al contrastarlas con la historia de otras civilizaciones, y valorarlas sin miedo a descubrir que son insatisfactorias.[462]

Adolescencia, sexo y cultura en Samoa es una obra llena de fanfarronadas y exageraciones y escrita en un estilo excesivamente recargado, como todos los libros de antropología de su época.[463] Mead no tuvo reparos y extrajo grandes conclusiones de una pequeña muestra, cincuenta chicas procedentes de tres aldeas de una isla del Pacífico Sur. Los propios samoanos se mostraban perplejos a veces ante sus métodos de trabajo. «Toda esa gente de Fitiuta con la que has hablado, son todos unos tontos —le escribió un jefe de Ta'u —. Por eso te digo que si quieres escribir mis declaraciones en un periódico o en tus libros y hacerlas públicas ante todo el mundo, y las mandas para que las lea esa gente de Fitiuta y toda Manu'a, me sentiré muy feliz, sobre todo si las leen».[464] Pero los anales de la antropología estaban llenos de antropólogos varones que hacían exactamente eso: repetir lo que un jefe o un chamán varón les había contado sobre un cuento popular o confiar en la ayuda de unos empleados varones contratados sobre la marcha. Eso era lo que Boas había hecho en las regiones costeras del noroeste americano.

Mead estaba intentando hacer algo nuevo. Samoa era el espejo que ella quería ponerle delante a su propia sociedad. Su idea básica no era que hubiera encontrado la vanguardia del amor libre donde todo funcionaba bien y pacíficamente. Sabía que en Samoa había maridos que engañaban a sus esposas, relaciones infelices y matrimonios que no duraban. Incluso la gente de la época sabía que ella no había ido en busca del paraíso. Como explicó un periódico de Filadelfia, Mead estaba «intentando demostrar que las muy vilipendiadas *flappers* no eran un fenómeno moderno, sino que habían existido desde el origen del mundo».[465] Su principal afirmación era que sus interlocutores samoanos no concebían la adolescencia igual que los estadounidenses: como un periodo especial, de transición hacia la edad adulta, que estaba necesariamente marcado por la ansiedad. Y cuando se trataba de comprender las vidas, los miedos, las pasiones y las preocupaciones

de las chicas adolescentes, Mead pensaba que la mejor forma de proceder era hablar con ellas. Las verdaderas expertas en la crisis de la adolescencia eran las jóvenes que supuestamente la estaban padeciendo.

Para la promoción del libro, Mead contó con el respaldo de destacados expertos y personajes públicos, desde Clarence Darrow hasta el mismo Bronislaw Malinowski, que lo calificó de «una obra de antropología descriptiva de primera categoría».[466] Pronto comenzaron a salir reseñas en periódicos y revistas importantes. Los únicos comentarios negativos procedieron de algunos de los miembros del círculo de Boas. Alfred Kroeber la elogió de un modo bastante ambiguo. «Aunque alguna gente critica que no das suficientes datos para permitirles contrastar los hechos, eso a mí no me importa —le escribió a Mead—. Por algún motivo, confío en que tus diagnósticos son correctos aunque las pruebas sean escasas o no estén publicadas en su totalidad».[467] Sapir, obsesionado todavía por su antigua pasión, le dijo a Benedict que todo aquello le parecía «resultado de un trastorno, y bastante barato», indigno de su autora, incluso humillante. Y explicitó claramente que había pedido prestado el libro y que no lo había comprado.[468] Un par de meses después de su publicación, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* había vendido más de tres mil ejemplares, una cifra impresionante tratándose de una obra académica, y que además prometía seguir en aumento en el futuro.[469] Pero cuando el volumen llegó a las librerías, Mead tenía poco tiempo para reflexionar sobre todas esas cosas. En aquel momento, estaba muy lejos de Nueva York; había pedido un permiso en el Museo Americano de Historia Natural y había regresado al Pacífico Sur para continuar haciendo trabajo de campo. También había comenzado a informar a sus colegas de que ya no debían llamarla «señorita» ni «doctora», sino «señora».[470]

«Una chica de Filadelfia piensa pasar una temporada con los caníbales», informaba el periódico de la ciudad natal de Mead justo cuando *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* empezaba a distribuirse.

[471] Llevaba ya un tiempo planeando una nueva expedición con Reo Fortune, con quien se había mantenido en contacto desde su encuentro a bordo del Chitral.[472] Fortune había estado investigando para el doctorado que cursaba en la Universidad de Nueva Zelanda. Su interés principal se centraba en Melanesia, sobre todo en las islas frente a la costa de Nueva Guinea. Melanesia estaba a unos cinco mil kilómetros de Samoa. Si viajaban juntos hasta allí, Mead no tendría la oportunidad de volver a Tutuila o Ta'u, cosa que tenía la esperanza de hacer para continuar con su investigación. Sin embargo, le dijo a Fortune: «Ya sabes que mi prioridad es tu carrera».[473] El tema de Cressman se había resuelto unos meses antes de que apareciera *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Mead había conseguido una sentencia de divorcio en México. Era una manera rápida, barata y discreta de disolver un matrimonio, y que además tenía validez legal en el estado de Nueva York.

Un año más joven que Mead, Reo Fortune había estudiado en la Universidad de Wellington. Había pasado un año sacándose un diploma en Antropología —un título justo por debajo del doctorado — en la Universidad de Cambridge, donde había conocido a Malinowski y había estudiado con otros destacados investigadores especialistas en Melanesia. Uno de sus mentores, A. R. Radcliffe-Brown, estaba emergiendo como una figura importante en lo que luego se llamaría «antropología social», que era un intento de comprender las costumbres sociales estables de todo el mundo, desde los usos de distintos sistemas de parentesco hasta la manera en que los rituales reforzaban los valores colectivos. Mientras que Boas y sus discípulos tendían a emplear la palabra «cultura» para referirse a su interés principal, sus homólogos británicos pensaban más bien en términos de sistemas y funciones. Algunas sociedades atribuían la responsabilidad de la crianza de los niños a los cuñados en vez de a los progenitores. Otras fomentaban el matrimonio cruzado entre primos, es decir, la práctica de perpetuar las relaciones de un clan particular garantizando las uniones entre los descendientes varones y mujeres de distintas ramas de un mismo árbol familiar. Algunas sociedades tenían sistemas religiosos

mediante los cuales sus mejores médiums se transportaban a otro mundo para manipular fuerzas invisibles, como en un trance chamánico. Otras contaban con médiums que eran expertos en convocar a las fuerzas sobrenaturales, como los sacerdotes o hechiceros. Todos estos sistemas generaban relaciones sociales distintas pero predecibles, que los investigadores intentaban definir y comprender. Tal como veían las cosas los antropólogos de Cambridge, Oxford y la London School of Economics, la red de conexiones sociales posibles en cualquier sociedad era resultado directo de la forma en que esa sociedad empleaba algunos conceptos básicos, como los de familia, poder y orden.

En la práctica, sin embargo, los investigadores británicos y norteamericanos trabajaban sobre los mismos temas, con las mismas técnicas, intercambiando ideas de un lado a otro del Atlántico y haciendo un gran esfuerzo por definir una disciplina que era una ciencia reconocible como tal desde hacía solo unas décadas. Fortune era un neófito; tenía cierta experiencia de campo, pero no un título obtenido tras llevar a cabo una investigación. En cualquier caso, le ofrecía una especie de colaboración intelectual a Mead que ella nunca había encontrado en un hombre; compartía sus intereses, pero gracias a sus estudios en Cambridge, le proporcionaba una forma distinta de acercarse a algunos complejos problemas sociales. Se instalaron en un nuevo lugar, las islas del Almirantazgo, al norte de Nueva Guinea. Allí Fortune podría continuar su trabajo sobre las sociedades melanesias y Mead podría estudiar a adolescentes en un nuevo contexto cultural: ese equipo formado por un neozelandés y una yanqui pondría en práctica los métodos antropológicos surgidos de los mundos académicos británico y norteamericano.

Mead estaba decidida a emprender por primera vez una expedición con otra persona, y quedó con Fortune en que se encontrarían en los mares del Sur. Pero una vez más tenía que abandonar a Benedict. Su relación, le escribió de camino hacia la costa oeste, siempre sería independiente de las relaciones que tuviera con los hombres. Era posible vivir con intensidad varias historias de amor al margen unas de las otras.[474] Benedict, en cualquier caso,

era la piedra angular, un «palacio hermosamente amurallado —dijo —, la raíz imposible de arrancar, la única sed homosexual que nunca se sacia».[475] Al mes siguiente, en octubre de 1928, Mead y Fortune se reunieron en un registro civil de Auckland, en Nueva Zelanda, y se convirtieron en marido y mujer. Ella envió un telegrama a Benedict para darle la noticia.[476] Para Mead, aquello fue como la calma repentina que sigue a la devastadora tormenta, la que habían supuesto su regreso a Nueva York, su nuevo trabajo en el museo, el interminable derrumbe de su matrimonio con Cressman y todas las preocupaciones que la aquejaban con respecto a cómo seguir adelante con su carrera.[477] En una noche de luna llena, seis semanas después de su partida de Nueva York, Mead y Fortune llegaron al fin a Pere, una gran aldea situada en la isla de Manus.[478] Pere era «una pequeña Venecia rústica y perfecta», le contó a Benedict.[479] Los moradores de Manus construían casas sobre pilotes en una tranquila laguna costera, rodeada de manglares. Los hombres llevaban el pelo largo, recogido en un rodete, y las mujeres se afeitaban la cabeza y se adornaban el cuello y los brazos con huesos de parientes muertos.[480] Los niños se pasaban la vida en el poco profundo mar, «independientes como ratas de agua»; aprendían a nadar poco después de nacer y lograban recorrer largas distancias siendo todavía muy pequeños.[481] Para ir de una casa a otra, había que bajar del propio hogar por una destartalada escalera, arriesgándose a caer al agua, y subirse a un bote. No se podía hacer nada de vida social sin tener cierta sensación de peligro. Mead conocía esto de primera mano. Su frágil tobillo, que le causaba problemas desde que un taxi la había atropellado años atrás, se volvió a quebrar. Realizó un viaje en canoa de doce horas para llegar a Lorengau, la capital regional, pero ahí le dijeron que un «componedor de huesos» local la dejaría mejor que un médico. Durante las siguientes semanas, cojeó por la costa con unas muletas de fabricación casera. Todavía no había aprendido a nadar.[482]

Mead y Fortune estudiaron el idioma local y averiguaron las relaciones de parentesco, sumamente complejas, que había entre las distintas familias de Pere. Trabajaron de manera independiente,

cada uno concentrado en su propia escritura. Fortune pulió la investigación de campo que había llevado a cabo antes en la isla de Dobu, situada más al sur, y Mead recogió materiales diversos para lo que esperaba que fuera un nuevo estudio basado en las experiencias las escasas docenas de niños que vivían en la aldea. Probó una nueva técnica, consistente en repartir lápices y papeles entre los niños —era la primera vez que veían tales objetos— y pedirles que dibujaran lo que quisieran. Pronto los dibujos comenzaron a apilarse: Mead obtuvo unos treinta y cinco mil, que se curvaban a causa del calor y la humedad tropicales.[483]

Manus resultó incluso más adecuada que Samoa para los intereses de Mead. Pero esto no tenía mucho que ver con que estuviese todavía más lejos. Al observar con atención a un grupo de niños, al verlos jugar y pelearse, saltar a la laguna sin ningún miedo y dibujar el mundo tal como lo veían, con imágenes y símbolos de su propia invención, Mead empezó a centrarse en un problema que había tenido desconcertados a los educadores y a los reformadores sociales durante décadas: ¿qué rasgos de conducta son innatos y cuáles son resultado de nuestras circunstancias vitales?

La cuestión de si las características mentales eran innatas y heredadas constituyó uno de los problemas fundamentales de las ciencias sociales durante toda la época en que Mead había estado vinculada al círculo de Boas. En Columbia, había escrito una tesina sobre la posibilidad de que los test de inteligencia confundieran el nivel cultural con las capacidades mentales. Tras realizar un estudio con una muestra de niños italianos y estadounidenses en Hammonton (la localidad de New Jersey donde su madre había hecho trabajo de campo para la tesis que nunca llegó a terminar), descubrió que lo que reflejaban los resultados era más bien el dominio de la lengua inglesa de los estudiantes. Conocer el esquema de las rimas de un soneto, por ejemplo, o saber quién era Rubens —preguntas típicas de los test de inteligencia de la época—, no tenían nada que ver con la aptitud que uno tuviera para resolver un

determinado planteamiento o para razonar con claridad, según Mead. Incluso para hacer sopas de letras o solucionar problemas de razonamiento lógico hacía falta comprender bien lo que a uno se le estaba pidiendo. Los psicólogos que pensaban que estaban modelando la mente humana universal en realidad estaban haciendo una especie de antropología: medían la capacidad lingüística de los individuos y los conocimientos especiales que conlleva el dominio de un idioma. Desde luego, no estaban calibrando la agudeza mental de quienes se sometían a los test. Con su seguridad característica, Mead escribió a los creadores del test de inteligencia que había empleado para su estudio —la escala de inteligencia del Grupo Otis — intentando indicarles lo que a ella le parecía un problema evidente en el planteamiento de la prueba. La empresa le contestó mandándola a paseo, y ahí terminó su correspondencia.[484] Al fin y al cabo, no era más que una estudiante universitaria.

También Boas llevaba mucho tiempo mostrándose escéptico ante la afirmación de que la inteligencia procedía del linaje individual. Uno de los «objetivos fundamentales de la antropología científica», escribió en su nuevo libro, *Antropología y vida moderna*, publicado justo cuando Mead y Fortune estaban a punto de partir rumbo a Melanesia, era «averiguar qué rasgos de conducta están determinados orgánicamente, si es que hay alguno, y son, por lo tanto, propiedad común de toda la humanidad».[485] Ese «si es que hay alguno» era un inciso fundamental. Como Boas bien sabía, una buena parte de los científicos tendía a pensar justo lo contrario e intentaban confirmar la teoría de que prácticamente toda la conducta, tanto individual como grupal, era hereditaria. Nuestra propensión a actuar moral o venalmente, tras reflexionar de un modo racional u obedeciendo a una emoción instintiva, se decía, estaba grabada en los recovecos más profundos del organismo humano. Nuestros niños, cuando venían al mundo, traían consigo ya las predisposiciones que nosotros, de forma involuntaria, les habíamos transmitido.

En 1905, un biólogo británico llamado William Bateson había inventado una nueva palabra —«genética»— para referirse a la

forma en que los seres vivos transfieren sus rasgos más profundos de generación en generación. Unos años más tarde, otros investigadores acuñaron el término «gen» para denotar la considerable cantidad de información que fluye de padres a hijos con predecible regularidad. Que alguien tenga los iris azules o castaños, que tenga el lóbulo de la oreja colgando o pegado al costado de la cabeza y que sea capaz de enrollar la lengua o no eran variaciones que seguían las pautas de la herencia descritas por primera vez por el botánico Gregor Johann Mendel en el siglo XIX. No había muchos motivos para dudar de que otros rasgos, desde la capacidad intelectual hasta las dotes de liderazgo, se transmitieran igualmente de una generación a otra.

Nadie había visto nunca un gen, desde luego, pero lo cierto es que tampoco nadie había visto un átomo ni una cosa llamada gravedad. La ciencia procedía planteando una teoría que tratara de explicar la realidad observable y ciñéndose a dicha teoría hasta que apareciera alguna prueba que demostrase que era falsa. Para cualquier persona versada en los últimos avances científicos, estaba claro que los rasgos de personalidad y las capacidades de la gente estaban, en gran medida, marcados por el destino. Y si alguien necesitaba un ejemplo concreto, podía tomar la historia de una joven llamada Emma Wolverton, más conocida por el público norteamericano como Deborah Kallikak.

Wolverton vivía en el Hogar para la Educación y el Cuidado de Niños con Debilidad Mental de New Jersey. Había entrado en el colegio a los ocho años, en 1897, con sus hermosos ojos muy abiertos y mostrándose muy simpática. Pero a medida que se iba haciendo mayor, sus capacidades parecían haberse estancado. Caminaba de manera extraña, como a espasmos. Sabía tocar la corneta y era capaz de hacer muebles en el taller de carpintería, pero su habilidad para razonar o para realizar tareas complejas era básicamente la de una niña pequeña. Era, según Henry H. Goddard, el director de investigación del colegio, una «imbécil de grado alto» (una categoría científica inventada por él). Cuanto más estudiaba Goddard su caso, más convencido estaba de que los orígenes de su problema podían hallarse en su árbol genealógico.

Al reconstruir su linaje, Goddard descubrió que Wolverton descendía de un oficial de la guerra de Independencia que había engendrado dos líneas familiares distintas: una con su esposa legal y otra con una camarera con quien había tenido una aventura y de quien se decía que padecía una tara mental. Después, Goddard se encontró con un hecho muy impactante. Los descendientes legítimos del soldado eran destacados miembros de una prominente familia de Nueva Inglaterra. Los ilegítimos eran, por lo general, retrasados, pobres y delincuentes: alcohólicos, criminales, parias sociales o sencillamente tontos buenos, como Emma Wolverton.

Era lo más parecido a un experimento social que Goddard hubiera podido imaginar. Se dio cuenta de inmediato de que Wolverton y sus ancestros eran un caso perfecto para analizar los orígenes de las aptitudes mentales, estructurado como un ensayo médico. Todos los parámetros relevantes eran constantes salvo una variable, la aventura ilícita del oficial. Goddard escribió la historia en un libro llamado *La familia Kallikak*, que se publicó en 1912. Había hecho el doctorado en la Universidad Clark, la antigua institución de Boas, y su libro tenía todos los sellos distintivos que G. Stanley Hall había intentado inculcar en sus estudiantes: una observación atenta, un plan de investigación experimental y minuciosos análisis de datos reales. El apellido familiar —Kallikak — era un seudónimo que Goddard creó a partir de las raíces de las palabras «bueno» y «malo» en griego: unas semillas normales y unas semillas defectuosas se combinaban en los descendientes de un hombre. Si no hubiera sido por aquella camarera descarriada, se desprendía lógicamente, el estado de New Jersey se habría ahorrado los gastos derivados de la encarcelación, el cuidado y la vivienda de seres humanos de calidad inferior. El destino de Emma —o Deborah, como la llamaba en el libro— estaba escrito desde mucho antes de que ella naciera. «Bastante guapa, aparentemente lista, atractiva en muchos sentidos, la profesora se aferra con insistencia a la esperanza de que una chica así puede acabar bien —escribió—. Nuestro trabajo con Deborah nos convence de que tales esperanzas son ilusorias».[486]

Numerosos libros populares habían empleado métodos parecidos: *Los Juke* (1877), sobre unos degenerados del norte del estado de Nueva York; *La tribu de Ismael* (1888), sobre unos ladrones itinerantes de los Apalaches; *La familia Nam* (1912), que hablaba de un clan de prostitutas y estafadores. Se habían acuñado nuevos términos —como «disgenesia» o «cacogenesia», que significaban lo que parecía— para abordar este campo de estudio, que era el anverso de la investigación sobre cómo producir especímenes de buena calidad, llamada «eugenesia». Pero *La familia Kallikak* era distinto. Relataba con tono compasivo una historia que en último término era trágica y de la que pendía el destino de una jovencita. Sus descubrimientos concretos también encajaban a la perfección con las recientes especulaciones científicas sobre la inteligencia. Unos años antes de que Goddard comenzara su trabajo, el psicólogo francés Alfred Binet había creado un test pionero mediante el cual podía obtenerse un «cociente intelectual»: una medida de las capacidades mentales. Goddard había demostrado ahora cómo ese número sigiloso empleaba su oscura lógica de generación en generación. Otros investigadores indagaron en historias vitales de personas clasificadas como imbéciles, idiotas o locas, así como en las diferentes políticas que los países podían implantar para educarlas o aislarlas del resto de la población. Todos empleaban alguna versión del test de inteligencia de Binet de un modo muy similar a como los antropometristas habían utilizado el índice craneal para determinar la raza de la gente. Si un concepto podía medirse, también podía observarse, y si podía observarse, debía de ser una *cosa*: algo que se transmitía de padres a hijos de una manera tan predecible como un rizo en el pelo o la forma del entrecejo.

La obra de Goddard se reeditó muchas veces. Incluía fotos de Emma/Deborah, feliz y con los ojos brillantes, y de sus parientes, todos los cuales tenían la frente estrecha y cierta tendencia a dejar la boca abierta. (Las imágenes, según se supo más adelante, habían sido retocadas para que la familia pareciera especialmente tosca).[487] El libro parecía demostrar lo que podía lograrse cuando las personas

como Emma/Deborah eran tratadas con consideración, es decir, cuando se las confinaba en una institución, se les proporcionaba una formación para que pudieran realizar actividades prácticas y, sobre todo, se les impedía transmitir sus rasgos defectuosos a nuevos seres humanos.

Goddard había aparecido en el momento oportuno. Estaba trabajando en una época en que la creación de políticas y la investigación demográfica estuvieran más ligadas quizá que en ningún otro periodo de la historia norteamericana. En 1910, unos filántropos de la Institución Carnegie de Washington fundaron un instituto especial para promover nuevos estudios sobre grupos humanos, sus capacidades mentales y la procreación. Establecido en Cold Spring Harbor (Nueva York), el instituto se dedicó a recopilar una gran cantidad de datos sobre cómo funciona la herencia, desde los rasgos más banales de los animales —el color de las plumas de los pollos, por ejemplo— hasta los que pudieran ser de interés particular para educadores o criminólogos, como los relacionados con la destreza física y la deficiencia mental. El objetivo a largo plazo era diseñar programas educativos públicos para la mejora de las familias y el progreso racial. La Oficina del Registro de Eugenesia, como se conocía a dicha entidad, estaba bien dotada de fondos y provista de un buen número de activos investigadores, y empleaba las técnicas estadísticas más avanzadas con la intención de demostrar que la ciencia gestionada por el Gobierno podía contribuir a reducir la reproducción de las personas defectuosas, mejorar las existencias biológicas de las razas más avanzadas y crear una sociedad más sana y productiva en Estados Unidos.

La naturaleza, a fin de cuentas, no mentía. Como escribió en uno de sus numerosos informes el director de la institución, Charles B. Davenport, un zoólogo formado en Harvard, «las leyes que restringen el matrimonio están pensadas, por un lado, para proteger al consorte que, de lo contrario, sufriría una situación imprevista e irreversible y, por otro, para prevenir la consumación legal de las cópulas que se calcula que producen niños física y mentalmente discapacitados, niños que carecen del "derecho a nacer bien"».[488]

Davenport pensaba que el más importante de los derechos humanos era el derecho a venir al mundo con muchas posibilidades y situados en la senda de la normalidad, en vez de limitados por las deficiencias de las generaciones anteriores. Las leyes estatales se mostraron de acuerdo con él. En las primeras dos décadas del siglo XX se extendió por el país una ola de leyes de esterilización forzosa, para evitar que progenitores inadecuados concibieran a otra generación de niños defectuosos.[489] Se aprobaron legislaciones en este sentido en Indiana (1907), en California y Connecticut (1909), en Nevada, Iowa, New Jersey y Nueva York (1911 y 1912) y en Kansas, Michigan, Dakota del Norte y Oregón (1913).

Las ideas de Goddard y Davenport eran ampliamente compartidas por la élite científica y política estadounidense y del mundo entero. Cuando la comunidad global de eugenistas se reunió para compartir datos e ideas sobre las políticas que podrían implantarse, el Museo Americano de Historia Natural (donde había trabajado Boas) hizo de anfitrión. Allí se celebraron dos grandes congresos internacionales sobre el tema, con algunas intervenciones de Alexander Graham Bell.[490] El Departamento de Estado norteamericano se encargó de enviar las invitaciones. Para el Segundo Congreso Internacional sobre Eugenesia, celebrado en 1921, se reacondicionaron dos de las plantas del museo con nuevas exposiciones sobre los efectos negativos del mestizaje, las terribles consecuencias de la inmigración de razas extrañas, los buenos resultados de la esterilización obligatoria y varios estudios no profesionales realizados por profesores, alumnos e investigadores por cuenta propia. Se trataba de una enorme feria científica dedicada a erradicar las causas de la criminalidad, las enfermedades mentales, la pobreza y la decadencia nacional. Un gráfico hecho por la Oficina del Registro de Eugenesia mostraba claramente los veintiséis tipos de genio eugenésico y las diez categorías de «personas socialmente inadecuadas», que, según se decía, constituían el 10 por ciento de la población y que iban desde los borrachos hasta quienes padecían «cacostenia», es decir, tenían órganos sensoriales defectuosos, como los ciegos y los sordos.[491]

Un año antes de que Mead y Fortune partieran rumbo a Nueva Guinea, en 1927, la aplicación práctica de la eugenesia tuvo su impacto más sonado en la justicia norteamericana. En un caso que crearía jurisprudencia, «Buck contra Bell», el Tribunal Supremo de Estados Unidos ratificó que la esterilización forzosa era constitucional. El tribunal dictaminó que estaba totalmente justificado que la Mancomunidad de Virginia esterilizara a Carrie Buck, una mujer joven y supuestamente discapacitada cuyos cuidados estaban a cargo del Estado, para prevenir la transmisión de sus defectos mentales a futuras generaciones. «Es mejor para el mundo entero que, en vez de esperar al momento de ejecutar a sus descendientes por los delitos que cometan, o de permitirles que sufran por su imbecilidad, la sociedad evite que quienes son manifiestamente inadecuados prolonguen su estirpe», escribió el juez Oliver Wendell Holmes junior, reflejando la opinión de la mayoría. «El principio que subyace a la vacunación obligatoria es lo bastante amplio como para abarcar el corte de las trompas de Falopio. Con tres generaciones de imbéciles basta».[492]

Por lo visto, es muy probable que Carrie Buck no tuviera problemas intelectuales ni de aprendizaje, ni siquiera según los criterios de su época. Se había quedado embarazada a los diecisiete años —lo cual era la razón fundamental por la que el estado de Virginia había dado la orden de esterilizarla—, probablemente como resultado de una violación en el ámbito familiar, no por las «licencias sexuales» que, según se decía, eran habituales entre los débiles mentales. En cualquier caso, la sentencia del caso Buck hizo que las tasas de esterilización subieran de unos pocos cientos a miles en cada estado. A comienzos de la década de 1930, veintiocho de los cuarenta y ocho estados norteamericanos tenían leyes que autorizaban la «esterilización eugenésica» de personas calificadas por las autoridades de taradas, idiotas, imbéciles o locas, además de las castraciones y las ligaduras de trompas que ya se practicaban para castigar a ciertas clases de delincuentes.[493] En 1941 ya se habían llevado a cabo más de treinta y ocho mil de estas «asexualizaciones», como se las llamaba en la jerga jurídica de la época, y casi dos tercios

de ellas se aplicaron a mujeres.[494] En la década de 1960, esa cifra casi se había duplicado y esta práctica continuó durante mucho tiempo más.[495]

Los eugenistas no se encontraban en absoluto en la periferia de la ciencia. Al contrario, eran el *establishment*: contaban con muchos recursos, estaban armados con una batería de estadísticas y resultados de pruebas y tenían una enorme capacidad de influencia sobre las leyes, la educación y la cultura popular. La Sociedad Americana de Eugenesia, fundada en 1926, se convirtió en uno de los principales canales para comunicar al público general el trabajo de la Oficina del Registro de Eugenesia y de otras instituciones. La sociedad llegaba a las iglesias, a los clubes femeninos, a los colegios y a las ferias estatales con un mensaje a favor de una vida limpia y una procreación más limpia todavía. En sus concursos para encontrar a las «familias más adecuadas» se reunían jurados compuestos por historiadores, médicos y dentistas para evaluar a madres, padres e hijos en función de su adecuación eugenésica. «Mientras los jueces encargados del linaje están examinando a los Holstein, los Jersey y los Carablanca en el pabellón del linaje —declaró uno de los responsables de la sociedad—, nosotros estamos examinando a los Jones, los Smith y los Johnson».[496]

La ciencia y la historia parecían estar llegando a las mismas conclusiones. Al igual que los teóricos raciales como William Z. Ripley y Madison Grant estaban explotando la documentación histórica sobre civilizaciones que se habían desplomado a causa de una descontrolada inmigración extranjera, los eugenistas estaban revelando los defectos internos del cuerpo y de la mente que, si no se corregían, acabarían llevando a la sociedad estadounidense a la perdición. Las lecciones que extraían eran tan atractivas no porque fuesen reaccionarias —Grant, Goddard y Davenport se habrían quedado estupefactos ante ese calificativo—, sino porque eran sumamente progresistas y reflejaban su profundo compromiso social. Al fin y al cabo, su trabajo ofrecía tanto un diagnóstico como

un tratamiento para la mayor parte de los males que los reformistas señalaban. El linaje fundacional norteamericano de anglosajones bien criados se estaba corrompiendo por no planificar la reproducción de forma adecuada y por la apertura de las fronteras. Los defensores de la planificación familiar, los médicos, los adversarios de la inmigración y muchos otros no tardaron en descubrir que tenían una serie de preocupaciones comunes: limpiar la sociedad estadounidense, detener la decadencia de su raza principal y prevenir la «reproducción disgénica», en palabras de Margaret Sanger, fundadora de la Liga Americana para el Control de la Natalidad, que sería conocida más adelante como Planificación Familiar.[497] Uno de los métodos de control de natalidad más populares de la época, un diafragma creado por la británica Mary Stopes, defensora de dicha planificación, salió al mercado con el nombre de Pro-Raza.[498] La idea era que, si la gente no podía controlar sus impulsos sexuales, al menos pudiera evitar tener hijos con personas inadecuadas. Incluso en sus momentos más íntimos, las parejas estadounidenses cumplían con el deber de crear versiones mejoradas de sí mismas.

Un año después de que se fallara el caso Buck, Boas se enfrentó al frenético proyecto norteamericano de limitar el número de personas defectuosas. Los «tipos» son solo abstracciones, escribió Boas en *Antropología y vida moderna*, nos refiramos a las razas o a cualquier otra categoría social, como la que constituyen los eugenésicamente idóneos o los anormales. El objetivo de las ciencias sociales, argumentaba, no debería ser tratar de encontrar las unidades atómicas de la humanidad, las categorías incuestionables en las que supuestamente encajan todos los seres humanos. En cambio, lo que deberíamos hacer es aceptar de una vez un par de ideas: en primer lugar, que todas las personas son individuos, con sus propios talentos y tribulaciones; en segundo lugar, que somos seres sociales que tratamos de aferrarnos desesperadamente a la visión de la realidad con la que nos hemos criado. «No podemos tratar al individuo como una unidad aislada —decía Boas, combinando, como era típico en él, el lenguaje coloquial y su propio

estilo académico, más pomposo—. Hay que estudiarlo en su contexto social, y es relevante preguntarse si es posible hacer generalizaciones por medio de las cuales pueda descubrirse una relación funcional entre datos sociales generales y la forma y expresión de la vida individual; en otras palabras, si existen leyes universales que gobiernen la vida en sociedad».[499]

Uno de los objetivos de la antropología, de John Wesley Powell en adelante, había sido reunir suficientes datos como para defender afirmaciones generales sobre la evolución natural de las sociedades humanas desde el salvajismo hasta la civilización. Boas había dedicado su carrera a intentar enterrar esa idea. Pero ahora, tras los Kallikaks y «Buck contra Bell», parecía tener más fuerza que nunca. El deseo de descubrir las leyes universales que determinaban las vidas individuales —como las consecuencias de la procreación disgenésica en los casos de Emma Wolverton y Carrie Buck— parecía obsesionar a muchos biólogos, científicos sociales y defensores de las políticas públicas. Por esta razón, dijo Boas, «casi todos los problemas de la antropología afectan a nuestra vida más íntima».[500] Cuando creemos estar estudiando a pueblos lejanos, en realidad estamos realizando afirmaciones sobre nuestro propio mundo: sobre nosotros y nuestros vecinos, sobre nuestra conceptualización de qué es lo normal, lo evidente y lo común.

«Clasificamos la variedad de formas en función de nuestras experiencias previas», escribió.[501] Cada sociedad se entrena a sí misma para distinguir ciertas categorías. A quién amas, a quién odias o con qué clase de persona te disgustaría que se casara tu hija no son cuestiones que cumplan con leyes universales que estipulan qué nos atrae y qué nos repugna. Son, por el contrario, nociones cocinadas en el crisol de la cultura. Podía decirse que la movilización de las pseudociencias para justificar la mojigatería era característica de una cultura en exclusiva: la del desarrollado Occidente.[502] Los europeos del norte y su diáspora, tras haber conquistado una buena parte del mundo, querían previsiblemente rehacerlo a su imagen y semejanza. Lo llenaban con razas y subtipos imaginarios, imbéciles y genios, hombres primitivos y civilizados. Y después afirmaban que

su artificio intelectual era natural, demostrable sin lugar a dudas y tan inquebrantable como un Valhalla creado por Dios. Era aquí, decía Boas, donde tenían que «separar sus caminos el eugenista biológico y el estudioso de la sociedad humana».[503] Era sencillo mostrar que los criminales se agrupaban a veces *en* familias. Pero afirmar que los rasgos esenciales de los delincuentes o los anormales eran producto *de* ciertas familias, según Boas, era ir demasiado lejos; y menos aún podía afirmarse que estos rasgos se transmitieran de padres a hijos, como Goddard había tratado de justificar con los Kallikaks. Al fin y al cabo, las sociedades diferían en la definición básica de lo que constituía una conducta criminal. Los criminólogos, por ejemplo, tendían a no prestar demasiada atención a los delincuentes ricos o a los malhechores que gozaban de buena posición: a quienes defraudaban impuestos, a los hombres de negocios carentes de escrúpulos, a los políticos corruptos. Sus teorías sobre la criminalidad innata parecían basarse exclusivamente en los pobres: los carteristas, los alcohólicos, las prostitutas callejeras. Esto era en sí mismo una prueba de hasta qué punto la definición de «crimen» estaba determinada por la cultura.

Lo único que habían demostrado los eugenistas, concluía Boas, era «lo fácil que resulta hacer creer al ser humano en el valor absoluto de las ideas que se expresan en la cultura que lo rodea».[504] Si los británicos hubieran logrado capturar a George Washington, sus eugenistas modernos probablemente habrían creado una teoría sobre los defectos heredados que le habían convertido en un criminal tan rebelde.[505] Quizá hubiera unas pautas generales que marcaran el desarrollo humano, pero desde luego no eran de las que pueden revelar qué familias tienen una mayor probabilidad, en cualquier época, de engendrar a seres humanos de inferior calidad.

Algunos investigadores, como Goddard y Davenport, se veían a sí mismos como una combinación de médico y psicólogo estableciendo puentes entre el estudio del organismo humano y el de la sociedad. Inspeccionaban los linajes familiares para intentar comprender el

funcionamiento de la mente. La disciplina de la antropología había florecido en el intento de hacer algo similar. Cuando Boas había empezado a trabajar en Columbia, los antropólogos y los psicólogos estaban juntos en un único departamento. Sus alumnos, incluidos Sapir, Benedict y Mead, solían asistir a seminarios con profesores de psicología además de estudiar sistemas de parentesco o lenguas indígenas. En las universidades norteamericanas, la psicología era un campo de estudio más antiguo que la antropología, pero ambas se dedicaban a revelar las pautas esenciales del desarrollo humano: las de los individuos, en el caso de la primera, y las de los pueblos, en el caso de la segunda.

Boas había trabajado junto con psicólogos desde su etapa en la Universidad Clark. El presidente de esa institución, G. Stanley Hall, había sido alumno del filósofo y profesor de Harvard William James, cuyos *Principios de psicología* (1890) habían sentado las bases de una ciencia experimental que aspiraba a sistematizar el estudio de la emoción, el razonamiento y la voluntad. El mismo Hall había desempeñado una importante labor al llevar a psicoanalistas europeos como Sigmund Freud y Carl Jung ante el público norteamericano. En una de las conferencias académicas de Hall, una fotografía de grupo muestra a un joven Boas entre algunos de los investigadores psicológicos más destacados de la época, con una sonrisa burlona y satisfecha en su rostro, de pie en la misma fila en que se encontraban James, Freud y Jung.

Pero Boas solía mantenerse alejado de los teóricos cuyo trabajo no se basara estrictamente en datos empíricos. Mantuvo una ingente correspondencia con la mayoría de los principales intelectuales de su época, aunque Freud y Jung no estuvieron entre ellos. En cualquier caso, resultaba imposible no verse arrastrado por el notable aumento del interés por el psicoanálisis. El propio Freud había explicado con claridad cómo pensaba que su campo de estudio podía contribuir al trabajo que estaban haciendo los antropólogos. En su libro *Tótem y tabú*, publicado por primera vez en inglés en 1918, Freud proponía interpretar las sociedades primitivas empleando los conceptos de neurosis y obsesión. Los hombres primitivos, afirmaba, parecían

tener algunas conductas iguales a las que tienen los neuróticos en las sociedades modernas. ¿Qué era un tabú, a fin de cuentas, si no un deseo compulsivo de evitar verse ensuciado por cierto elemento contaminante? Otros psicólogos, como Jean Piaget, en Suiza, y Lucien Lévy-Bruhl, en Francia, adoptaron enfoques similares. Los antropólogos trataban de entender a los pueblos raros que había en el mundo —gente que vivía en aldeas remotas, que adoraba al dios del trueno e iba en taparrabos—, mientras que los psicólogos intentaban diagnosticar las anormalidades de los miembros de nuestra propia sociedad. Sin embargo, según estos pensadores, ambos proyectos podían ser dos versiones de una misma cosa.

Freud no era un experimentalista. Formulaba una hipótesis tras otras sin ponerlas a prueba, como señaló Alfred Kroeber, el alumno de Boas, en una reseña de *Tótem y tabú*.[506] También Mead había leído el libro antes de partir con Fortune hacia los mares del Sur.[507] A ella le pareció de lo más estimulante, aunque había un aspecto que la perturbaba. Los niños, los neuróticos y los salvajes, según Freud, podían comprenderse como variantes de un tipo. Eran todos individuos en una fase preadulta o que tenían algún retraso —literalmente, en el sentido de avanzar con lentitud por cierto camino evolutivo— a causa de la biología, la historia o las circunstancias. Las personas y las culturas podían detenerse de un modo similar, como si, para desplazarse hacia la siguiente estación, estuvieran esperando un tren que llegara con retraso. La diferencia era que los niños, con el tiempo, crecían. Los neuróticos y los salvajes necesitaban de cierta ayuda externa, como el diván de un psicoanalista y la intervención de unos educadores civilizados, para avanzar hacia delante.

Mead había propuesto estudiar esta cuestión en Manus y había convencido así a uno de sus patrocinadores, el Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales de Nueva York, de que su investigación valía la pena. Los habitantes de la isla compartían el territorio con duendes de los bosques, con demonios y con los espíritus de sus antepasados. Sobre ellos se cernían las encarnaciones de los deseos celosos de sus vecinos, que podían estropear la pesca o

enviar una ola maligna que rompiera en la laguna. Los moradores de la costa vivían con numerosos tabúes, más incluso que en Samoa, sobre todo relacionados con el sexo, el matrimonio y la propiedad. Y si alguien infringía las normas, caerían sobre él todo tipo de desgracias.

Muchas de estas normas tenían que ver con la rápida transición desde la infancia hasta la edad de casarse. Ese momento parecía sumir a los jóvenes en un estado de preocupación y desánimo en el que se sentían extremadamente avergonzados y celosos. «Son pendencieros, poco colaboradores, agresivos, incapaces de organizar ninguna tarea comunitaria y de crear ninguna clase de sociedad con una autoridad central», escribió Mead sobre el terreno durante la primavera de 1929. «Incluso los cerdos viven y mueren sin procrear, ya que nadie está dispuesto a criar a un verraco, pues este se cruzaría libremente con las cerdas de los vecinos».[508] El complejo código de conducta existente entre los adultos de Pere era una especie de manual para hacer frente a un mundo lleno de fatalidades imprevisibles. Pero acatar sus dictados era precisamente lo que parecía generar una infelicidad y unos problemas de vecindad tan extremos.

Sin embargo, tras pasar horas interactuando con los niños de Pere, observando sus dibujos, hablando con ellos y cogiéndolos en su regazo, Mead descubrió que esos jóvenes eran felizmente inconscientes de las complejas normas y creencias que regulaban la vida de sus padres y demás parientes mayores. O bien ignoraban por completo la existencia de los espíritus con los que convivían los adultos, o bien estos no les preocupaban en absoluto. «Para ellos, la oscuridad está menos poblada que para sus mayores, que conocen los nombres e incluso las caras y el tamaño de abundantes fantasmas», escribió Mead.[509] Los niños se comportaban como los adultos normales, mientras que los adultos se comportaban como niños o neuróticos, como habría dicho Freud. Pero esos hombres primitivos no eran como niños, precisamente porque sus niños no eran como hombres primitivos.

Y si los niños no atravesaban una fase de pensamiento mágico en

relación con su manera de concebir el mundo, resultaba difícil argumentar que una sociedad pudiera hacerlo. Mead se dio cuenta de que la mente humana tiene infinitas potencialidades. Cada sociedad examinaba con cuidado esas diversas posibilidades y las calificaba de buenas o malas. Los niños no eran más que versiones de seres humanos que todavía no habían interiorizado las categorías, obsesiones y normas de la sociedad en la que habían nacido. En Manus había gente que en Nueva York habría sido considerada loca —personas que creían, por ejemplo, que una mala pesca podía ser resultado de la visita de algún muerto vengativo—, pero que llevaba una vida perfectamente saludable en las casas sobre pilotes de la laguna. También había ahí una verdad más profunda, descubrió Mead, algo que ya había observado en Samoa: incluso los adultos hablaban sobre las normas de comportamiento más de lo que las seguían. «Una de las principales características de esta cultura es que en la práctica tiene una flexibilidad extrema», explicaba a comienzos de 1929.[510] Una gran parte de la literatura antropológica había tratado a los miembros de las sociedades primitivas como si fueran versiones más jóvenes e ingenuas de aquellos que pertenecían a las civilizadas. Eran todos en cierto modo niños, y sus dioses y demonios, productos de una imaginación fantasiosa pero sencilla que la educación moderna acabaría erradicando, al igual que un pequeño acabará dejando de creer en Papá Noel. Mead no halló pruebas que respaldaran este punto de vista. «Yo diría que la solución reside más bien en el hecho de que cada cultura humana se construye por medio de un proceso de selección bastante severo», informó al Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales.

> Las culturas solo pueden asumir una forma determinada dando relevancia a ciertos aspectos de las capacidades humanas a costa de otras […]. Esas potencialidades que se dejan de lado aparecerán de un modo más claro en los niños, que todavía no han interiorizado la cultura, en los individuos que se basan más en sus talentos innatos que en su cultura, en los poetas y artistas y en esos inconformistas psicológicos carentes de talento alguno a los que llamamos «neuróticos» […]. Esta potencialidad de la mente humana es dinámica en nuestra sociedad, al igual que el

> pensamiento más afectivo y menos disciplinado es dinámico en otras sociedades; ninguno de los dos es infantil en cuanto a su desarrollo, sino que ambos aparecen durante la infancia, en un estado de inmadurez, y muy pronto se ven modelados y distorsionados por las categorías existentes en cualquier cultura.[511]

La gente de Manus simplemente había escogido dar relevancia a un determinado modo de pensamiento a la hora de definir la adultez —que conllevaba cierta obsesión con un imaginario oscuro—, un modo de pensamiento que en la cultura de Mead se asociaba con la infancia. A sus niños hacía falta *enseñarles* a comportarse así por medio de una compleja y con frecuencia dolorosa transición que interrumpía la vida despreocupada de la que disfrutaban hasta el momento de casarse.

«Todas las relaciones sociales requieren unos breves viajes en canoa», escribió Mead en sus notas de campo.[512] Entre la gente de Manus, que vivía sobre el agua en sus casas sujetas por pilotes, esto era literalmente cierto, pero no había una metáfora mejor para ilustrar el principio general que recorría la obra de Mead. Para entender de verdad otra cultura hacía falta salir de la casa propia de un salto y remar con ahínco hasta llegar a la cabaña de otro. La antropología era una ciencia, pensaba ella, pero también era un acto de traducción. Había que emplear el lenguaje imperfecto de la sociedad de la que uno salía para intentar comprender el de otra.

Como había hecho Boas décadas atrás gracias a su trabajo sobre la ceguera sonora, Mead estaba descubriendo que inevitablemente interpretamos las costumbres ajenas con las herramientas intelectuales que tenemos más a mano: las categorías mentales que son significativas en nuestra época y en nuestro lugar. Todas las culturas son «experimentos sobre lo que podría hacerse con la naturaleza humana», escribiría más adelante.[513] La manera de entender dichos experimentos no era imaginarse que uno era un científico de bata blanca, como había hecho Goddard con los Kallikaks, sino subirse a una canoa y salir al mundo, lanzarse hacia un entorno desconocido y tratar de comprender cómo las costumbres locales tenían sentido para la gente que las practicaba,

incluso aquellas que podían parecernos neuróticas o absurdas, como emplear dientes de perro a modo de dinero o llevar los huesos del propio padre colgando del brazo. Si ibas a esterilizar a alguien en nombre de la ciencia, como le había pasado a la pobre Carrie Buck, era mejor no cometer el más mínimo error.

Mead y Fortune llegaron a Nueva York en septiembre de 1929 y se encontraron con la inesperada buena noticia de que ella tenía cinco mil dólares en su cuenta bancaria.[514] *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* era un *best seller*. William Morrow, su editor, le ofreció un anticipo de quinientos dólares por su siguiente libro, en el que relataría sus nuevas aventuras en Manus.[515] Este apareció al año siguiente con el título de *Educación y cultura en Nueva Guinea*, con una dedicatoria para Reo Fortune. Mead se erigió así como una científica sin pelos en la lengua, incluso escandalosa, y con un gran perfil público por su manera franca de hablar de sexo y su rechazo a admitir la evidente superioridad de la civilización occidental. Se había convertido, parecía que de un día para otro, en una de las especialistas más destacadas del país, e insistía en la importancia de examinar las formas de vida de las regiones más remotas del globo para poder entender lo que pasaba en casa.

Se puso a escribir a buen ritmo —dos mil quinientas palabras por día, según contabilizó ella misma— y publicó varios artículos en revistas en los que opinaba sobre la educación, la crianza de los niños, la adolescencia y otros temas.[516] Llovían cartas de los lectores que apoyaban sus puntos de vista, pero también de los que se sentían exasperados. «Su libro, después de la Biblia, es el más interesante que he leído nunca», le escribió un admirador.[517] «Es el único libro que cuesta más de un dólar que he comprado en mucho tiempo», le dijo otro.[518] Las autoras de libros sobre chicas aventureras la tomaron como modelo: era una audaz exploradora que había viajado por el mundo, la primera «mujer blanca» que había pisado aquellas remotas regiones, lo cual por supuesto era una tremenda exageración que Mead no se esforzó demasiado en corregir. Contrató a un agente para que le organizara las conferencias en que podía deleitar al público con noticias

procedentes del otro lado del mundo.[519] El *Saturday Evening Post*, sin embargo, rechazó un durísimo ensayo sobre las deficiencias del sistema educativo norteamericano. Era el mundo que nos rodeaba, no todo el universo, el que diseñaba los sinuosos senderos que llevaban desde la infancia hasta la edad adulta, había dicho Mead. «No podemos tolerar un golpe tan fuerte a prácticamente todo lo que defendemos», le contestó el editor.[520] Cressman había vuelto a casarse, se había trasladado a Oregón y había empezado una nueva carrera trabajando como arqueólogo. Sapir había contraído matrimonio con una mujer a la que había conocido mientras Mead estaba en los mares del Sur, había vuelto a ser padre y una nueva cátedra le esperaba en Yale. Fortune seguía avanzando con su doctorado sobre otro pueblo de Melanesia, los habitantes de la isla de Dobu. Pero Mead era famosa. Todavía no tenía treinta años y ya había hecho más por dar a conocer el término «antropología» entre el público lector que ninguna otra persona desde que Boas había trabajado en la feria de Chicago hacía más de tres décadas. Fortune se quejaría más adelante de que, unido estrechamente a una genio, su estudio sobre Dobu sería «el último libro que escribiré solo».[521] Mead recordaría más adelante que su hogar era «estable, pero bastante tempestuoso».[522] Empeoraría bastante.

9
MISAS Y CUMBRES MONTAÑOSAS

Para cuando Mead y Fortune regresaron de Manus, prácticamente todos los que daban clases de antropología o gestionaban algún museo de historia natural en Estados Unidos se habían formado intelectualmente con Frederic Ward Putnam, de Harvard, o con Franz Boas, de Columbia. En Harvard, Putnam había comisariado una de las mejores colecciones del país, el Museo Peabody de Arqueología y Etnología. Había fomentado el estudio de los emplazamientos de los nativos americanos y había formado a nuevos equipos de investigadores enseñándoles rigurosos métodos de campo y de presentación, al igual que había hecho con Boas en la feria de Chicago. Pero su fallecimiento, en 1915, marcó el fin de toda una generación, de la que formaban parte John Wesley Powell, Otis Tufton Mason y otros especialistas con los que Boas había discutido.

Harvard y Columbia continuaron compitiendo por alumnos de doctorado y fondos para la investigación, pero en cuestión de cifras, Boas iba claramente en cabeza.[523] Había hecho un gran esfuerzo, aunque siempre discreto, para ayudar a sus discípulos a encontrar trabajo en diversas universidades clave. Para entonces, sus antiguos alumnos —y los alumnos de sus alumnos— poblaban los departamentos de antropología, los museos y los institutos de investigación de todo el país. Estaban comenzando a modelar toda una disciplina siguiendo su criterio: los antropólogos físicos,

etnógrafos, lingüistas y arqueólogos aunaban esfuerzos para tratar de resolver problemas comunes.

Del programa de Boas salían profesionales que también se parecían al catedrático del departamento en otras cuestiones: eran contestatarios, tenían opiniones muy marcadas y compartían la idea de que era urgente que la antropología se convirtiera en una ciencia pública. Sus estudiantes se consideraban destinados a salir del laboratorio o de la sala de exposiciones y dedicarse a luchar por sus convicciones. En una época en la que la inmigración estaba restringida, en que continuaba la segregación racial y la eugenesia parecía haber triunfado, lo que estaba en juego para quienes estudiaban la nueva ciencia de la humanidad en Columbia era mucho más que obtener una beca de investigación o conseguir un puesto de trabajo académico. Cada año, los alumnos de Boas reclutaban a antropólogos en ciernes con el mismo celo de quienes promueven una nueva religión, como Benedict había hecho con Mead.

Gladys Reichard había empezado a encargarse de algunas de las clases introductorias en Barnard, donde enseñaba a entusiastas alumnas de grado. Melville Herskovits se había marchado de la Free School para dirigir algunos cursos de Antropología física, alentando a las estudiantes de Barnard a que llevaran a cabo mediciones y recopilasen datos. Benedict continuaba supervisando su trabajo desde su puesto de profesora y lugarteniente de Boas. Cuando a alguien le presentaban las ideas básicas de Boas, le resultaba imposible no captar la importancia de todo aquello: uno cambiaba radicalmente su visión del mundo, comenzaba a tener la sensación de poseer una causa común y —sobre todo en el caso de muchas mujeres jóvenes— incorporaba una nueva manera de hacer respecto a las nociones dominantes de lo que era una conducta adecuada. «Comencé a adorar las palabras de la doctora Reichard, la doctora Benedict y el doctor Boas, el rey de reyes —recordaba una estudiante de grado—. Y todos le llamamos papá».[524]

Esta alumna en concreto era poco corriente porque tenía treinta y cuatro años, aunque afirmaba ser diez años menor. Según ella

misma admitía, su voz era demasiado fuerte como para codearse con gente respetable, tenía tendencia a «levantarse y dar guerra» y, además, una manera de caminar que venía, según explicaba, de que le había enseñado a andar una cerda.[525] En la fotografía de su clase de Barnard, ella aparece en el centro, aunque medio oculta por la rama de un árbol, «una roca oscura que brotaba de repente, azotada por las olas de un mar lácteo».[526] Así se describía a sí misma; era la única estudiante afroamericana de la universidad. Había llegado de Florida hacía poco tiempo y había ido pasando de un empleo a otro: había trabajado como ayudante de camerino en una compañía ambulante que representaba obras de Gilbert y Sullivan, después había sido manicura, luego se había matriculado en una escuela nocturna. Lo más cerca que había estado de la antropología había sido durante un breve periodo en que había servido mesas en el viejo Club Cosmos de John Wesley Powell, en Washington,[527] trabajando junto con otros sirvientes negros en un ambiente de «afecto paternalista moderado por la cautela presupuestaria», según decía la historia oficial del club.[528] A pesar de estar siempre rodeada de gente que acababa de regresar de alguna expedición al extranjero, lo que a todo el mundo le resultaba más sorprendente era el nombre que una amiga de su madre le había puesto: Zora. Nadie sabía se dónde procedía, aunque se sospechaba que lo habían tomado de una marca de cigarrillos turca.[529]

Zora Neale Hurston había nacido en Alabama, probablemente en enero de 1891 —nunca dio demasiados detalles—, pero creció en Eatonville, al norte de Orlando (Florida).[530] En los alrededores de la ciudad había abundantes lagos de un azul purísimo, de modo que la zona parecía una telaraña de tierra seca extendiéndose sobre un mar interior. Los árboles estaban cubiertos de musgo. Las águilas pescadoras y los buitres americanos volaban en círculo por encima de las pequeñas ondulaciones del terreno, que pasaban por colinas. Era un lugar donde podía abrirse repentinamente un sumidero y engullir a una vaca, donde podía desaparecer todo un lago, tragado

por un desagüe natural de los que se formaban en la porosa caliza. El mantillo arenoso y ceniciento de la región, cuando se levantaba a causa de una tormenta tropical o de un bugui que pasaba por ahí, llenaba de polvo la ropa de la gente y se metía por las ventanas de las viviendas; era como si los habitantes de Florida se hubieran instalado sobre los restos de una antigua civilización, en una tierra quemada y estéril, y ahora estuviesen pagando el precio por ello.

Eatonville tenía la particularidad de ser la primera municipalidad afroamericana del país, «una ciudad completamente negra», en palabras de Hurston.[531] Maitland, una localidad vecina de mayoría blanca donde las casas eran mucho más elegantes, estaba lo bastante alejada como para ser decorosa, pero no vedaba la entrada a los negros. Hurston era una de las residentes de buena cuna de Eatonville, si podía decirse tal cosa de una mujer negra en la época de la segregación. Ella pertenecía a la segunda generación de negros libres: sus cuatro abuelos habían sido esclavos en Georgia y Alabama.[532] Su padre, John Hurston, era ministro bautista y alcalde de la localidad, y colaboraba en el ejercicio de la autoridad en el ayuntamiento no oficial de Eatonville, situado en el porche de una tienda propiedad de Joe Clarke, otro de sus ciudadanos más destacados. Sobre el chirriante suelo de madera, los vecinos bromeaban, mentían y armaban escándalo, mujeres y hombres juntos, contándose historias y metiéndose unos con otros, intercambiando vituperios ingeniosos al estilo afroamericano.

Su madre, Lucy, compensaba todo esto con su firme compromiso respecto a la educación y los libros; tenía ambiciones. Intentar alcanzar el sol de un salto, les decía a sus ocho hijos, al menos garantizaba que te elevaras del suelo.[533] Pero la muerte de Lucy, que se produjo cuando Hurston era apenas una adolescente, lo cambió todo. Su padre se casó rápidamente con una mujer mucho más joven y envió a Hurston a estudiar a Jacksonville, en los pinares costeros que había al norte del estado. Esta separación del mundo que conocía y de su padre supuso una conmoción que marcaría la primera etapa de su vida.

En Florida, desplazarse geográficamente hacia el norte

implicaba viajar culturalmente hacia el sur. Fue en Jacksonville, dijo ella, donde se dio cuenta por primera vez de que era «una niñita de color».[534] La realidad parecía diseñada para convencerla de ello. El registro oficial clasificaba a las personas, siguiendo los pasos de Noé, en blancas y negras, tal como se distinguiría a una garza boyera de un estornino pinto. Era fácil captar la rápida reacción en el rostro de la gente blanca cuando alguien hablaba con cierto descaro. Varios parientes se pasaron a Hurston de unos a otros: tuvo que ir a Nashville, después volvió a Jacksonville, luego vivió al norte de Baltimore, hasta que fue lo bastante mayor como para vivir por su cuenta.

Cuando su padre murió de forma repentina en un accidente de coche, arrollado por un tren en Memphis, ella no asistió al funeral y empezó a planificar su futuro.[535] Formó parte de lo que más adelante se conocería como «la gran migración»: el flujo de afroamericanos desde el sur hacia el norte del país, en busca de trabajo y huyendo de las restricciones que imponían los totalitarios gobiernos locales, que con frecuencia interceptaban los trenes que viajaban hacia el norte o encarcelaban a la gente simplemente por tratar de cruzar la frontera del estado.[536] Acabó en Washington, donde en parte la atrajo la posibilidad de estudiar en la principal institución del país que integraba alumnos de distintas razas, la Universidad Howard.

Las diferencias entre Jacksonville y Washington, sin embargo, resultaron ser menos pronunciadas de lo que Hurston podría haber previsto. El presidente Wilson pronto proclamaría que la libertad y la autodeterminación eran principios fundamentales de las relaciones internacionales, pero en el ámbito nacional, su Gobierno respaldaba más que nadie las restricciones impuestas por las leyes segregacionistas en la contratación de funcionarios. Los afroamericanos fueron despedidos de sus puestos de trabajo o destinados a departamentos separados. En algunos edificios oficiales que bordeaban el National Mall aparecieron baños especiales para «gente de color».[537] Los afroamericanos constituían más de una cuarta parte de la población de Washington, y el Congreso

estadounidense —que gobernaba la ciudad por medio de una comisión, a falta de ayuntamiento y de alcalde— empleó su influencia para garantizar que la segregación racial, según los usos y leyes locales, continuara vigente en restaurantes, hoteles, cementerios y otros lugares públicos. El único espacio en el que los habitantes de Washington blancos y negros interactuaban con regularidad eran los tranvías, y ahí estaba claro quién gozaba de las mayores comodidades. En 1908, James Thomas «Cotton Tom» Heflin, un congresista de Alabama, le había pegado un tiro a un hombre negro en un tranvía por emplear un lenguaje obsceno. Heflin, que no fue a la cárcel, seguía legislando desde la colina del Capitolio cuando Hurston llegó a la ciudad.[538] Unos años más tarde, el comité que organizó la ceremonia de inauguración del majestuoso monumento a Lincoln requirió que los asistentes afroamericanos se sentaran en una sección acordonada y bastante alejada del escenario.[539] No mucho después, el Ku Klux Klan trasladó su cuartel general a la ciudad, que ahora se mostraba más comprensiva que nunca con los propósitos de dicha organización.

Durante el verano de 1919, cuando Hurston estaba preparándose para empezar la universidad, nada menos que dos mil blancos armados, en su mayoría soldados y marineros uniformados, peinaron los barrios negros en busca de dos hombres que habían intentado supuestamente robarle un paraguas a una mujer blanca. El resultado de tres noches de incidentes violentos fue que murieron seis personas, muchas resultaron heridas, cientos —sobre todo hombres negros— acabaron en la cárcel y las tropas federales salieron a patrullar las calles de la ciudad.[540] Pero cuando comenzaron las clases en otoño, Hurston descubrió que la Universidad Howard era, en muchos aspectos, un oasis. En los edificios de ladrillo rojo que rodeaban la franja de césped y robles que los alumnos conocían como «el patio», las aulas rebosaban de lo que W. E. B. Du Bois había llamado «la décima parte talentosa»: mujeres y hombres que demostrarían, a lo largo de su vida, las capacidades de los negros. Por primera vez, Hurston sintió que se encontraba en el centro de algo y no en la sórdida periferia de la

vida. Entró de inmediato en el círculo de los más apreciados profesores de Howard, como Lorenzo Dow Turner, director del departamento de Lengua y Literatura Inglesas, y el filósofo Alain Locke, que había sido el primer afroamericano en conseguir la prestigiosa beca Rhodes. «Notaba la escalera bajo mis pies», recordaría ella más adelante.[541]

Fue en Howard donde empezó a escribir cuentos, ensayos y poemas, primero para una publicación universitaria y después para *Opportunity*, una de las revistas que pronto ayudaría a canalizar un nuevo rebrote de talento literario negro. Sin embargo, ella no destacaba demasiado como alumna. Asistía a clase, pero también faltaba. Avanzaba hacia la licenciatura a trompicones. Las facturas de la matrícula se iban acumulando. Hurston se quedó sin dinero muy pronto. Sus obras literarias ya habían llamado la atención, y ella pensó que, si lograba que le presentasen a las personas adecuadas, quizá podría ganarse la vida como escritora. Nueva York parecía llamarla, como a Mead. «La mayor ambición de Zora es mudarse a Greenwich Village para dedicarse allí a escribir cuentos y poemas y a vivir una vida bohemia y libre de ataduras», decía el pie de foto de su anuario de Howard, para el cual ella eligió como lema una cita un tanto edulcorada pero muy cierta: «Tengo un corazón donde caben todas las alegrías».[542] Un día de la primera semana de enero de 1925, metió sus pertenencias en una bolsa y, con un dólar y medio en efectivo, partió hacia el norte.[543]

A Hurston no le costó nada entrar en contacto con la pléyade de escritores, editores y adinerados filántropos blancos, muchos de ellos mujeres, que constituían la red básica de mecenazgo de los incipientes artistas negros de Nueva York, los «negrotarios», como apodó Hurston a estos protectores. Aquel verano, obtuvo el segundo premio en un concurso literario organizado por *Opportunity*. En la cena de entrega de los galardones, conoció a Annie Nathan Meyer, la benefactora que aportaba fondos para Barnard, quien le ofreció conseguirle plaza en la universidad para el siguiente año académico,

además de brindarle apoyo económico. Hurston conoció también a uno de los ganadores, Langston Hughes, un hombre procedente del Medio Oeste, diez años más joven que ella, pero que ya gozaba de un gran reconocimiento por su poesía. En él, Hurston encontró al instante a un compañero de viaje para explorar ese mundo con el que ya se había encontrado en Howard, un remolino de ideas y experimentos, de palabras que parecían diseminarse en llamas sobre la página. Tenía la sensación de que todo le había caído del cielo —la plaza en Barnard y, al mismo tiempo, la posibilidad de llegar a ser una escritora de verdad—, sobre todo teniendo en cuenta sus mediocres notas y el hecho de que no había terminado sus estudios en Howard. Decidió apuntarse en la universidad ese mismo otoño.

Con la bendición de Meyer y de la decana de la facultad, Virginia Gildersleeve —la persona que había ofrecido refugio a Boas después de su oposición pública a la Primera Guerra Mundial—, Hurston se convirtió casi de inmediato en una persona a la que la gente anhelaba conocer. Las jóvenes acudían en tropel a invitarla a almorzar con ellas. Hurston sabía que era un símbolo, una especie de trofeo con el que la gente podía lucir su sensibilidad progresista, y este papel se reactivaba cada vez que una benefactora blanca se interesaba por su carrera. «Me convertí en la vaca sagrada negra de Barnard», escribiría un tiempo después.[544] Ya había perfeccionado la manera en que se presentaba ante el mundo: siempre a la defensiva, era una especie de obsequioso megáfono, ruidosa, descarada y brillante, pero llena de dudas: «Bizca, y mis pies no ayudan», como le escribió al poeta Countee Cullen poco después de llegar a Manhattan.[545]

Pero cada vez más sus pies la llevaban en nuevas direcciones, lejos de los claustros de Morningside Heights. A finales de 1925, su antiguo profesor Alain Locke había seleccionado uno de sus relatos, junto con obras de Hughes y otros autores jóvenes, para que figuraran en un libro que estaba editando titulado *El nuevo negro*. Este volumen sería el pistoletazo de salida del Renacimiento de Harlem, una época de mecenazgo blanco y de evidente explotación, de audacias artísticas y de intensa ansiedad, un experimento de gran

alcance para intentar redefinir lo que era ser negro en un país que se había construido sin dejarles definirse a sí mismos.

Hurston se metió de lleno en Harlem, no solo en el barrio, sino también en el estilo de vida que llevaba asociado. Vivió principalmente en la calle 131, aunque se mudaba con frecuencia, y disfrutaba con el círculo de escritores y artistas que se apiñaban en torno a las pequeñas revistas y las fiestas de los sábados por la noche, que caracterizaban aquel nuevo movimiento cultural: Cullen y Hughes, su principal compañero; el actor y cantante Paul Robeson; los escritores Arna Bontemps, Dorothy West y Wallace Thurman; la heredera y empresaria teatral A'Lelia Walker; el escritor y fotógrafo blanco Carl van Vechten, cuyos retratos llegaron a ser una especie de monumentos en celuloide de un breve y efervescente instante, un momento en el que «lo negro» estuvo más de moda que en ningún momento previo de la historia cultural norteamericana. Hughes recordaría a Hurston como «sin duda la más divertida y agradable» de sus contemporáneos, «siempre contando anécdotas hilarantes, relatos humorísticos e historias tragicómicas […], quien mostraba un gran desdén por todo lo pretencioso, en el ámbito académico o en cualquier otro».[546]

Hurston parecía conocer a todo el mundo. Tenía una vida que Mead y las Ash Can Cats apenas unos años atrás solo podrían haber soñado. Hurston era una auténtica escritora, y se aseguró de que la gente lo supiera. En un almuerzo celebrado en Barnard, invitó a su amiga y ocasional mecenas Fannie Hurst, una novelista muy exitosa; fue como si una estudiante universitaria de primer curso hubiese entrado tranquilamente en la cafetería con J. K. Rowling. «Eso hizo que tanto los profesores como las alumnas se fijaran en mí cuando yo necesitaba que se fijaran en mí», le contó a Hurst en una carta.[547] Sus textos ya estaban apareciendo en las principales publicaciones periódicas negras, aunque a costa del rendimiento académico de su autora. Parecía difícil encontrar una buena fiesta al norte de Central Park en la que ella no estuviera, fumando Pall Malls y ataviada con pañuelos de colores llamativos, brillantes abalorios o cualquier otra cosa que hiciera que todo el mundo

volviese la cabeza cuando ella entraba en una habitación.[548] En cualquier caso, recorrer la distancia entre las aulas de Barnard y las fiestas que se organizaban en Harlem era como mudar de piel, o quizá ponerse una piel nueva. Ambos mundos tenían sus restricciones. Para los intelectuales negros más mayores, como Locke y Du Bois, el florecimiento de la literatura afroamericana no era simplemente una cuestión artística. Era la avanzadilla de lo que quizá se convirtiera en una reevaluación exhaustiva de las capacidades de los negros: una prueba evidente de que los afroamericanos podían producir obras que no hablaran solo de sus propias circunstancias, sino de los problemas universales de la humanidad. «No me interesa en absoluto ningún arte que no se emplee como propaganda», escribió Du Bois en 1926.[549] El arte podía ser liberador no en el sentido de que al fin se escuchase a las voces negras, sino más bien porque los escritores negros empezarían a ser vistos como intelectuales con un interés común por los temas universales. La raza era un camino hacia el arte, y el arte era una forma de escapar de la camisa de fuerza que suponía la raza. La elevación, el progreso, el refinamiento, el brillo… esas eran las claves para demostrar el propio valor ante el *establishment* cultural blanco y para proponer una versión de lo negro que fuera estilosa, audaz, cosmopolita y moderna. Lo novedoso de las obras presentadas en el libro de Locke *El nuevo negro* era justamente que reunían todas esas cualidades.[550]

Pero Hurston era más escéptica. Le irritaba la idea de que las experiencias de los negros tuvieran que expresarse por medio del arte en vez de retratarse exactamente como eran: con su acento negro y su estruendosa voz, con bromas y chistes y oraciones extáticas y alimentos para pobres, por medio de gramáticas y vocabularios que revelaran un tipo de talento propio y peculiar. Hughes y otros escritores jóvenes compartían de alguna forma su punto de vista, pero a veces su estilo personal les parecía demasiado tosco, incluso ofensivo. A menudo iba demasiado lejos, pensaban. «Para muchos de sus amigos blancos, sin duda, ella era una "morenita" perfecta —diría Hughes más adelante—, en el sentido más simpático del

término: es decir, una persona ingenua, infantil, dulce, bromista y sumamente negra».[551] Pero hablarle a la gente corriente no significaba que siempre hubiera que hablar como ellos.

Solo unos meses después de su llegada a Nueva York, Hurston despuntó como la principal crítica interna del Renacimiento de Harlem. Había crecido con una enorme confianza en sí misma en cuanto que vecina de Eatonville —una localidad donde era posible ser negro y estar a cargo de algo— y, a pesar de todas sus pretensiones de progreso, en su opinión, no estaba a la altura. Una persona que acabara de llegar a la ciudad podía salir del metro en la calle 135 y hallarse en un mundo en el que todos los trabajos eran realizados por alguien de color, desde el de policía hasta el de carnicero, pasando por el de maestra de escuela. Pero sus artistas parecían decididos a proclamar que eso era algo excepcional. «Se suponía que los negros tenían que escribir sobre el problema de la raza. Yo estaba y estoy absolutamente harta de ese tema», escribió Hurston más adelante. «Lo que a mí me interesa es por qué un hombre o una mujer hacen tal o cual cosa, con independencia del color de su piel. Me parecía que los seres humanos que yo conocía reaccionaban de una manera bastante similar ante los mismos estímulos. Distintas formas de hablar, sí […]. Diferencias intrínsecas, no».[552] Lo que expresaba en estas frases era una forma de pensar que gradualmente había ido interiorizando en Barnard, una manera más sutil de decir lo que llevaba toda la vida pensando de sí misma: que había venido al mundo siendo «una niña que cuestiona la inmutabilidad de las categorías».[553]

Hurston estaba especializándose en Lengua y Literatura Inglesas, pero cuando un tutor le sugirió que ampliara su campo de estudio, se apuntó a una clase de Gladys Reichard.[554] Ella contaba que esta última le había enseñado uno de sus trabajos a Boas. Aunque es más probable que Hurston no pudiera evitar que el gran entusiasmo del pequeño círculo de investigadores de campo y profesores que había en torno al profesor la arrastrara. Si había llegado a Nueva York con la intención de convertirse en escritora, al cabo de unos meses en Barnard ya estaba comenzando a verse a sí

misma como una científica social, como una incipiente Parsons o Benedict. Es probable que también escuchase hablar de otra prometedora alumna que estaba haciendo trabajo de campo en Samoa. Y por encima de todo estaba Boas mismo, la figura paterna regia pero cálida que nunca había llegado a tener en Florida. «Desde luego, Zora es hija mía», afirmó Hurston que había oído decir a Boas en una fiesta del departamento, una frase que probablemente ella adornara un poco. «Es uno de mis traspiés, ni más ni menos».[555] Cuando llegó la primavera de su primer año en Barnard, Hurston ya se sentía parte del club. Comenzó a llamar a Boas «rey» en vez de «papá Franz» en las cartas que les enviaba a sus amigos y conocidos.[556] «Estoy aprendiendo antropometría […]. Boas está deseoso de que empiece», le escribió a la señora Meyer.[557] La habían encomendado a Melville Herskovits para el curso de Antropometría, que todavía era una asignatura obligatoria en la disciplina. Poco tiempo después, salía de su apartamento de Harlem y se paraba en las esquinas, con los calibradores en la mano, y les preguntaba a los viandantes si les importaba que les hiciera unas mediciones. Herskovits incluso le indicó que evaluara las gradaciones en el color de piel cifrando la claridad u oscuridad del tríceps interno, cuestión que, predeciblemente, hizo que muchas personas se dieran la vuelta y se marcharan.[558] De todos modos, había poca gente que pudiera «parar al típico vecino de Harlem en Lenox Avenue y medirle la cabeza con un extraño instrumento antropológico sin que le reprendieran por intentarlo —recordaría Langston Hughes—, salvo Zora, que solía parar a cualquiera cuya cabeza tuviera un aspecto interesante y se ponía a medirla».[559]

Mientras Hurston todavía se dedicaba a cumplir con los distintos requisitos para sacarse el título, Boas le organizó un viaje a Florida para llevar a cabo una investigación de campo. Su trabajo consistía en recoger y sistematizar la clase de historias con que solía deleitar a sus amigos en Harlem: relatos populares y chistes, ocurrencias y medias verdades. El hecho de que le pidieran eso y Boas le consiguiera una beca para cubrir los costes fue una fuente de orgullo para Hurston.[560] En febrero de 1927, partió hacia el sur,

esta vez en calidad de auténtica aprendiz de antropóloga,[561] «curioseando y fisgoneando con un propósito», como diría más adelante.[562] Era la primera vez que alguien le pagaba por hacer algo que le salía de un modo tan natural —recopilar las historias que caían como virutas de serrín sobre el porche de Joe Clarke—, y todo aquello le resultaba increíblemente emocionante. Se dirigía a un lugar que conocía de un modo íntimo y que al mismo tiempo se había vuelto extraño y lleno de magia.

En Barnard y en Harlem, la gente había oído hablar de Eatonville por los relatos y las observaciones mordaces de Hurston, pero muchos tenían ya algunas referencias sobre la zona de Florida de donde ella provenía. Cualquiera que estuviese atento a los periódicos había leído sobre una ciudad vecina, Ocoee, situada a unos veinte kilómetros del sitio en el que ella había pasado su infancia.

El 2 de noviembre de 1920, día de elecciones presidenciales, un residente de Ocoee llamado Mose Norman acudió al colegio electoral a depositar su voto.[563] Los dos candidatos eran de Ohio —el senador Warren G. Harding y el gobernador James M. Cox— y era la primera vez que las mujeres de todos los estados tenían derecho a votar. Hubo una enorme campaña de empadronamiento, no solo para que ellas acudieran a las urnas, sino también para aumentar la participación de los afroamericanos. En Florida resultaba muy fácil impedir que una persona como Mose Norman votara. En todo el estado, los miembros blancos de las mesas electorales se pusieron de acuerdo para cuestionar la validez de los documentos que presentaban los votantes negros, un método muy habitual para influir en los resultados electorales. Norman protestó, pero fue expulsado del colegio electoral y perseguido por una multitud de blancos.

Se corrió el rumor de que los negros se estaban amotinando. Llegaron refuerzos blancos de las localidades vecinas. Norman se refugió en la casa de un hombre llamado July Perry, que pronto fue rodeada por una muchedumbre cada vez mayor. Después de que se

produjera un intercambio de disparos, los asaltantes blancos peinaron todas las calles del barrio, registrando viviendas e incendiando iglesias. Perry fue sacado de un coche y colgado de un poste de teléfono junto a la autopista. Norman logró escapar, pero otros rezagados fueron perseguidos por los fragosos bosques y abatidos a tiros.

A todos los negros que no fueron asesinados les dieron palizas, los quemaron o los obligaron a marcharse. No pudo establecerse con precisión la cantidad de muertos, ya que había pocas personas en la zona que se tomaran la molestia de identificar los cadáveres o de organizar entierros formales, pero probablemente fueran unas cuantas docenas. «Los niños blancos iban por ahí burlándose de los negros que se iban —escribió un testigo—. Esos niños pensaban que era una broma estupenda que algunos negros hubieran sido quemados vivos».[564] Los alrededor de quinientos supervivientes fueron vistos vagando por las autopistas, muy lejos de sus hogares, como refugiados de una guerra no declarada. El *New York Times* publicó la noticia en portada. Lo que ocurrió en Ocoee fue uno de los pogromos contra los negros más sangrientos y despiadados de la historia de Estados Unidos. Dio lugar a una nueva ola de masacres que los periódicos calificaban rutinariamente con la engañosa etiqueta de «motines»: aparecieron patrullas asesinas formadas por ciudadanos blancos en las cercanas localidades de Orlando y Winter Garden; en 1921 los barrios negros de Tulsa (Oklahoma) fueron atacados violentamente; en 1923 hubo una limpieza racial en Rosewood (Florida); y numerosas tiendas de negros fueron destruidas en Little Rock (Arkansas) cuatro años más tarde. Sumando otros linchamientos individuales e innumerables palizas y atrocidades, fue la mayor ola de violencia antinegra organizada que ha tenido lugar desde la abolición de la esclavitud.

A Hurston le llevaría una década escribir sobre Ocoee. Lo hizo en un ensayo inédito que no vería la luz hasta después de su muerte. Pero ella conocía el mundo al que estaba regresando en 1927, sola y con un plan bastante vago consistente en recoger material etnográfico, quizá escribir un poco por la mañana y dedicarse a la

antropología por la tarde, como le contó a Annie Nathan Meyer.[565] Durante su periplo hacia el sur, mantuvo a algunos corresponsales al tanto de que se encontraba bien y de sus progresos. Florida no se había vuelto un lugar más amable en su ausencia. Encontró blancos pobres que tenían «las caras más duras y desagradables del mundo» y que la miraban con una «intolerancia agresiva», pese a lo cual no tuvo especiales problemas por el camino.[566] «Las flores están preciosas en este momento, y los *crackers* no me molestan en absoluto», escribió en una carta, empleando el término que se utiliza habitualmente en Florida para referirse a los residentes blancos de las zonas rurales.[567]

Durante el tiempo que había pasado fuera, cerca de medio millón de personas se habían instalado en el estado.[568] Las costas del Atlántico y del golfo estaban repletas de inmigrantes procedentes del norte, principalmente blancos que llegaban en trenes provenientes de Chicago, Boston, Nueva York y Filadelfia: el «Orange Blossom Special», como se titulaba una canción para violín de la época.[569] En cualquier caso, el autoritarismo de las leyes segregacionistas trazaba unas líneas muy estrictas que separaban la vida pública de negros y blancos. Hasta mediados del siglo XX, no hubo ni un solo colegio racialmente mixto. Había que pagar una tasa para poder votar, lo cual, combinado con las llamadas «primarias blancas» —los partidos políticos eran considerados clubes privados que podían excluir a los afroamericanos, por lo que la elección de los demócratas, en los estados del sur, se decidía mucho antes de que se celebraran las primarias—, impedía que los negros ejercieran su derecho al voto.[570] Incluso las playas estatales estaban sometidas a una estricta segregación.

En la década de 1920, en Florida, a diferencia de lo que sucedía en otros estados, la población de negros y blancos era muy similar. Como consecuencia de esto, la comunidad blanca tendía a ver su posición un tanto amenazada: la clase política y socialmente dominante empezó a verse a sí misma como víctima. Y la violencia era a menudo la forma escogida para rectificar ese desequilibrio que percibía. Entre 1890 y 1930, Florida tuvo más linchamientos per

cápita que ningún otro estado del país, casi exclusivamente de afroamericanos; el doble que en Mississippi y Georgia, el triple que en Alabama.[571] Sin embargo, hasta mediados de la década de 1930, en este estado no se condenó ni una sola persona por linchar a alguien.[572] El hecho de que la violencia grupal quedara impune, como sucedió tras la masacre de Ocoee, probablemente diese alas a organizaciones terroristas como el Ku Klux Klan, cuyo número de miembros volvió a aumentar. Al margen de las ciudades y los centros turísticos que iban extendiéndose junto a la costa, Florida era el corazón de las tinieblas: un territorio lleno de bosques maderables y praderas de arbustos, poco poblado, en el que los *sheriffs* y los alcaldes blancos dirigían sus jurisdicciones como mezquinos señores feudales. Las principales industrias de la región —la tala de madera virgen, hervir resina de pino para obtener trementina, la extracción de fosfatos naturales de la tierra para emplearlos en procesos químicos y para hacer fertilizantes artificiales y el cuidado de los crecientes huertos de naranjas— exigían una enorme cantidad de mano de obra. Los habitantes del estado habían entendido hacía mucho tiempo que sus cárceles estaban llenas de trabajadores potenciales.

Era habitual que los presidiarios fueran «alquilados» a los promotores y empresarios locales, creando un tipo de relaciones laborales que suponía una nueva clase de esclavitud. Florida abolió esta práctica en 1923 —fue uno de los últimos estados en hacerlo—, pero la privatización de los presos y su puesta al servicio de las grandes fortunas continuó. Se enviaba a grupos de hombres encadenados a trabajar en las carreteras rurales, afirmando que se trataba de una forma de rehabilitación. Los aparceros podían ir a la cárcel por no pagar el alquiler de la tierra que cultivaban —cosa que legalmente en Florida constituía un delito penal, no civil— y luego eran obligados a trabajar en un campo privado para saldar su deuda. Pocas de las principales industrias del estado podrían haberse mantenido sin esta fuerza de trabajo barata, segura y cautiva, y que estaba formada en una abrumadora mayoría por hombres afroamericanos. «Antes poseíamos a nuestros esclavos —afirmaba

un granjero todavía en 1960—. Ahora los alquilamos».[573]

Hurston conocía la realidad brutal del interior de Florida, un lugar plagado de mosquitos. De hecho, ella se dirigía precisamente hacia allí. Su objetivo era realizar una recogida sistemática de relatos populares, dichos, historias y otros materiales etnográficos entre las comunidades negras que vivían en los condados del norte y el centro del estado. Sus fondos procedían de una fundación dedicada a la cultura negra, pero ella viajaba por sugerencia de Boas y bajo su tutela; por eso decidió incluirlo en la lista de referencias cuando se compró a plazos un coche usado para realizar el viaje. Más tarde, Boas se sorprendió cuando, de repente, le llamaron de una compañía de préstamos de Jacksonville. «Desde luego, tendrías que haberme escrito explicándome esta cuestión para que yo pudiera saber para qué querías el dinero», le escribió él; ese fue el primer indicio de la exasperación que atravesaría la correspondencia que mantuvieron durante años.[574] Pero todo se aclaró cuando ella le contó que hubiera sido imposible llegar a los mejores sitios para hacer trabajo de campo sin un automóvil.[575]

En marzo de 1927, Hurston viajó por carreteras secundarias, cada vez más al sur, cruzando un agrietado paisaje con su Nash descapotable —«Sassy Susie», lo bautizó— y dejando tras su paso una nube gris.[576] Llegó a Palatka, una localidad situada junto al turbio y fangoso río Saint John, un poco más arriba de Jacksonville; estuvo en Sanford, donde habían huido muchos de los refugiados de Ocoee; pasó por Mulberry, al borde del distrito central de los lagos; visitó Loughman, donde vio cómo sudaban entre la densa maleza los empleados del campo de trabajo; y también fue a Eatonville. La hija de John Hurston había vuelto a casa y daba la impresión de que le iba muy bien.

El paisaje parecía diseñado para urticar, herirse, pincharse o rasparse. La luz del sol se filtraba a través de las puntiagudas hojas de las palmeras. Grandes arboledas de cipreses se alzaban con sus raíces semejantes a patas de pulpo sobre el cenagoso fango. Los flamboyanes florecían y parecían estar en llamas mientras enjambres de jejenes y mosquitos se cernían, quietos, en un aire también

inmóvil. Los baños públicos eran exclusivamente para blancos, como la mayoría de los moteles y restaurantes, por lo que Hurston, como cualquier otro viajero afroamericano de la época, iba directamente a la parte negra de la ciudad al final del itinerario de cada día, pues era el único sitio donde podía conseguir cama y comida. Por si las cosas se ponían feas, llevaba una pistola chapada en cromo y siempre la tenía a mano.[577] Tardó una temporada en comprender lo que debía hacer como antropóloga. «Disculpe, ¿conoce usted cuentos o canciones populares?», recordaría que preguntaba al principio en su «muy cuidado barnardés», como llamaba a su acento.[578] Como Mead en Samoa, Hurston también llevó consigo sobres y papel de carta impreso —en su caso, con el sello de Barnard College—, que empleó como incongruente medio para enviar noticias desde el campo. Había crecido escuchando historias en la tienda de Joe Clarke, pero eso formaba parte de una comunidad que conocía, de la que sus familiares y amigos eran integrantes. Esto era distinto. No podías llegar a una localidad con ese coche que chisporroteaba sin parar, acercarte a un grupo de desconocidos y pedirles que se pusieran a contarte todo lo que sabían. Hacía falta tiempo para entender a la gente, para demostrar que tenías buena fe y conseguir que confiaran en ti.

Pensó en escribir una novela sobre linchamientos basada en una entrevista con una víctima que había sobrevivido a uno milagrosamente y luego había tenido que recorrer kilómetros hasta encontrar a una familia negra que le ayudó a recuperarse.[579] Pero ella estaba empezando a sentir que «la bohemia había terminado para siempre», según le escribió a Dorothy West.[580] Había descubierto que su vocación era hacer trabajo de campo.

Poco tiempo después, le envió a Boas un texto escrito a máquina, el primer borrador de lo que pensaba que sería un estudio detallado de la vida rural en Florida. Si tenía la oportunidad de recoger más material, dijo, quizá lo ampliara a todos los estados del golfo. Contaba con más material escrito a lápiz y esperaba poder mecanografiarlo pronto.[581] Durante su formación, había aprendido que la antropología era el arte de lo salvaje, y ahora entendía qué

quería decir eso. Lo primero que solía decirle la gente era que se había olvidado de todas las «cosas antiguas». Si conversaba con ellos un rato y trataba de refrescarles la memoria, podían abrirse. Pero todo estaba desapareciendo a gran velocidad. Su «negritud» se estaba «destiñendo a causa del contacto cercano con la cultura blanca», le dijo a Boas.[582] Para asegurarse de apuntarlo todo, tomaba notas empleando una escritura fonética, es decir, escribía «de» en vez de «the» y «dat» en vez de «that», un estilo que habría escandalizado a algunos de sus antiguos profesores de Howard.[583]

Hurston fue dándole gradualmente un lustre científico a un sentimiento visceral; era algo que siempre le había molestado de la forma en que la generación previa de intelectuales negros miraba a la gente como ella. ¿Y si todas esas historias y esos bailes en que se zapateaba con fuerza, los parloteos del porche y las *work songs* que se cantaban mientras se segaba el campo, se situaran junto a los tatuajes de Samoa o las tallas de madera de los kwakiutl? Al fin y al cabo, eran actividades que poseían su propio sistema de reglas, rituales y rutinas. Había una fórmula para vivir como un ser humano, completamente moldeada aunque todavía no percibida, en los tupidos pinares y entre los lagos de la zona norte y central de Florida: algo que aún no había sido catalogado, como podrían haber dicho Boas y Benedict en sus clases. Para Hurston, la forma de vida de la que los blancos se burlaban —y que imitaban pintándose la cara con betún— y de la que los «líderes raciales» negros, como los llamaba ella, preferían no hacer comentarios, empezó a parecerse cada vez más a eso de lo que había escuchado hablar a otros alumnos de Boas: una cultura, con una sensibilidad estética y un orden moral completamente propios.

Hurston pasó unos meses en Florida y después, en verano, emprendió el viaje de vuelta hacia Nueva York.[584] Hizo una parte del trayecto en Sassy Susie con Langston Hughes, que había estado recorriendo por primera vez los estados del sur. Ella, en el viaje de ida, se había casado en un arrebato con un estudiante de Medicina de la Universidad de Chicago llamado Herbert Sheen, pero ahora él estaba notablemente ausente. Hurston le contaría a Hughes, la

siguiente primavera, que Sheen y ella iban a separarse, ya que «él intenta controlarme y es bastante avasallador», aunque el divorcio no se materializaría hasta varios años después.[585]

Teniendo en cuenta el tiempo que había pasado fuera, tenía bastante poco que enseñar. Acabó escribiendo un relato sobre el tema de la esclavitud que supuestamente había recogido en Mobile (Alabama) y lo publicó en el *Journal of Negro History*. Una buena parte de ese texto, sin embargo, resultó estar plagiada de una publicación antigua, cosa que a los revisores académicos se les pasó por alto en su momento.[586] Hurston consultó a Boas sobre qué podía hacer con el resto del material que había reunido, pero tras mantener una reunión con él, acabó llorando.[587] Él la había instado a ser más sistemática, a prestar una atención particular a la transmisión de proverbios, mitos y formas musicales de los plantadores africanos a los esclavos europeos, y ella no había seguido su consejo.[588] Sus notas de campo y los datos que había recogido en las entrevistas, le dijo él, apenas contenían nada que no se supiera ya. La única manera de que los seis meses que había pasado en el campo no fueran tiempo perdido era regresar y seguir trabajando.

Tras un breve periodo en Nueva York, puso rumbo al sur otra vez. En esta ocasión, viajó gracias al apoyo de una mecenas, Charlotte Osgood Mason (o «madrina», como insistía en que la llamaran). Mason vivía en un apartamento situado en Park Avenue que tenía doce habitaciones y estaba lleno de antigüedades, objetos de porcelana china y de arte africano, y con las últimas publicaciones relacionadas con el Renacimiento de Harlem colocadas estratégicamente sobre las mesillas.[589] Su principal interés, que había compartido con su difunto marido —un destacado médico—, residía en todo lo sobrenatural. Organizaban reuniones en las que se exploraban la telepatía, la hipnosis, el espiritualismo y el primitivismo, es decir, la idea de que los males de la modernidad podían solucionarse retrocediendo al pasado premoderno.

Como muchos otros filántropos blancos de la época, Mason pensaba que los intelectuales negros tenían cierta facilidad para entrar en contacto con las prácticas y creencias humanas más

antiguas y auténticas. Había apoyado desde el principio a Alain Locke y, a través de él, se había convertido en la benefactora de un amplio círculo de escritores y artistas de Harlem. A cambio, exigía una intensa lealtad, e incluso obediencia. Decidió contratar a Hurston formalmente y pagarle un salario de doscientos dólares por mes. Esto le proporcionó una estabilidad económica que nunca había tenido, pero que la obligaba a hacer algunas cosas nuevas. Podía continuar con la recogida de materiales mientras volvía a dedicarse a su obra literaria, que había descuidado desde que se había puesto a hacer trabajo de campo. Pero todos los materiales que Hurston recogiera pertenecerían a Mason.

Boas había estado animando a Hurston a escribir una verdadera etnografía, pero pasaban las semanas y los meses y su trabajo científico se limitaba a acumular montones de notas, ideas para libros e incluso rollos de película, ya que Mason la había provisto de una cámara para filmar la vida rural tal como era (algo que ni Mead ni Benedict habían logrado hacer en Samoa ni en el sudoeste norteamericano). Durante el viaje, temía que todo se perdiera a causa de un incendio o de una inundación. En 1928 y 1929, regresó a Eatonville y a Maitland, después a los campos de trementina y a los depósitos de madera, luego se dio una vuelta por Alabama y pasó un otoño y un invierno en Nueva Orleans, luego otra estación fría en Florida y más adelante viajó incluso a las Bahamas. Su labor no consistía tanto en captar una cultura que estaba a punto de desaparecer como tratar de entender el aquí y el ahora de una manera de ser feroz y con aristas. No se lo digas a la madrina, le escribió a Hughes, pero «todavía se está haciendo folclore negro». [590]

Hasta la primavera de 1930 no volvió a pasar una larga temporada en Nueva York. Le prometió a Boas que estaba trabajando duro y que por fin iba a producir algo valioso a partir de la investigación de campo que la había ocupado, de manera intermitente, durante tres años. Su equipaje estaba repleto hasta arriba de notas y relatos, historias y retratos de la personalidad de más de cien individuos: obreros de las minas de fosfato, empleados domésticos, jornaleros, niños y niñas, propietarios en plantaciones

de las Bahamas, tenderos, exesclavos, personal de aserraderos, amas de casa, operarios del ferrocarril, camareros de restaurantes, lavanderas, predicadores, contrabandistas, además de un licenciado en el Instituto de Tuskegee, un hombre que era «barbero cuando estaba en libertad» y un «vagabundo y peón», según las notas de Hurston.[591] Pero sus informes solían ser decepcionantes. «Al fin voy a tomarme un respiro —le escribió a Boas ese verano—. Ha sido muy difícil darle forma al material».[592]

Pese a sus ataques públicos contra los científicos raciales y los eugenistas, incluso Boas tendía a considerar a los pueblos lejanos como laboratorios y a los cercanos como patológicos. En 1906 aseguró a los asistentes a una conferencia que pronunció en la Universidad de Atlanta que los negros eran tan capaces como la gente que se llamaba a sí misma «blanca»; lo único que pasaba era que sus talentos innatos todavía no se habían desarrollado por completo. Al fin y al cabo, dijo, los africanos habían fundido hierro, habían hecho objetos de bronce, habían ideado complejos códigos judiciales y habían llevado a cabo conquistas militares mucho antes de la llegada de los colonizadores europeos. Pero ni siquiera Boas encontraba gran valor en aquello en lo que se habían convertido los africanos llevados por la fuerza a las Américas.[593] «No hay nada que demuestre que la lujuria, la indolente pereza o la falta de iniciativa sean características fundamentales de esta raza —escribiría cinco años después en *La mentalidad del hombre primitivo*—. Todo indica que estas cualidades son resultado de ciertas condiciones sociales y no de rasgos hereditarios».[594] El hecho de que Boas nunca cuestionara si estas características describían realmente a los afroamericanos es una muestra de sus limitaciones, además de un rasgo definitorio de aquel momento histórico.

Incluso aunque la inferioridad de los negros no fuera intrínseca o innata, con respecto a la idea de la cultura negra resultaba difícil, según Boas, ver algo más que una versión degradada de la cultura blanca. Algunos de sus antiguos alumnos llevaron este argumento aún más lejos, llegando casi a repetir una versión del punto de vista tan cargado de sentido común de Madison Grant sobre la raza y la

historia. «Por supuesto, no es justo asociar los logros culturales con las capacidades raciales —concluía Alfred Kroeber en *Antropología*, un popular manual que publicó en 1923—. […] Pero el recurrente fracaso de la raza negra para aceptar la totalidad o al menos los elementos principales de la muy cercana civilización mediterránea, o para crear algún subcentro productivo culturalmente, parece ser uno de los argumentos más sólidos que pueden emplearse para defender la inferioridad de su potencial cultural».[595] Para los alumnos blancos de Berkeley que asistían a las clases de Kroeber, y para los innumerables estudiantes que leyeron su manual, que se empleaba en la mayoría de las universidades estadounidenses —casi exclusivamente blancas—, la asignatura de Antropología solía acabar confirmando la jerarquía racial que daban por supuesta. La inferioridad cultural reemplazaba ahora a la inferioridad biológica predicada por la generación de Madison Grant.

Resulta sumamente irónico, desde luego, que este enfoque se desarrollara justo en la época de los impresionantes logros del Renacimiento de Harlem. Sin embargo, incluso para los intelectuales negros, era perfectamente posible creer al mismo tiempo en la igualdad entre las razas y en el carácter atrasado de las tradiciones populares negras. Booker T. Washington había animado a los jóvenes negros a centrarse en la agricultura y en la artesanía, las asignaturas principales de las que se enseñaban en el Instituto de Tuskegee, fundado por él en 1881. Los siglos de esclavitud habían dado lugar a unos seres humanos que había que volver a crear desde cero, y que debían conservar el lugar que ocupaban en las capas sociales norteamericanas hasta que se volvieran merecedores del progreso, cosa que ocurriría algún día y a la que se llegaría paso a paso. W. E. B. Du Bois, por el contrario, había afirmado que no hacía falta esperar. Las mujeres y los hombres negros ya se estaban demostrando a sí mismos que eran tan creativos, talentosos y ambiciosos como cualquier otro segmento de la sociedad estadounidense, incluso inmersos en un sistema político y económico diseñado para convencerlos de su inferioridad natural. Sin embargo, tanto para Washington como para Du Bois, ser negro

significaba ser perfeccionable. Por definición, pues, las mentes y los cuerpos negros debían emprender un camino que los alejara del imperfecto presente. Sería necesario dejar de lado las antiguas formas de ser y de actuar, al igual que los grilletes y el látigo. La mayor parte de la gente parecía creer que los norteamericanos blancos tenían una cultura y los norteamericanos negros, un problema.

Cuando la vida de los negros reales se abría paso hasta la conciencia pública de los blancos, solía hacerlo por medio de una disciplina emparentada con la antropología que tenía un campo de estudio conocido como «folclore». Los folcloristas habían aparecido en la década de 1840, cuando el término fue acuñado por el escritor y anticuario inglés William Thoms, pero sus tareas principales ya habían sido determinadas unas cuantas décadas antes. La palabra «folclore» se refería al conjunto de dichos, relatos míticos y legendarios, proverbios y poemas infantiles que se podía esperar que conociera cualquier individuo que formara parte de una sociedad determinada. Estas historias y fábulas resultaban interesantes porque se pensaba que constituían la esencia espiritual e intelectual de un pueblo. Todo el mundo puede contar una historia, desde luego, pero si muchas personas cuentan la misma historia una y otra vez, la trama, los personajes y el mensaje básico revelan algo sobre el genio particular de su grupo cultural. Si uno prestaba atención, podía percibir el *Volk* que emergía a partir de los actos lingüísticos de la gente corriente.

En la primera mitad del siglo XIX, los hermanos alemanes Jacob y Wilhelm Grimm habían sido pioneros en este campo. Se dedicaron a viajar por las zonas rurales que había en torno a su localidad natal, en el principado de Hesse, recopilando y editando los relatos que iban escuchando. Cuando publicaron su primer volumen, *Cuentos de niños y del hogar*, en 1812, dieron un paso de gigante no solo hacia la preservación de una tradición oral, sino también hacia una definición de lo que era auténticamente nacional. A falta de un país llamado «Alemania» —que no llegaría a existir hasta más de medio siglo más tarde—, ser alemán significaba, al

menos en parte, conocer algunos de los cuentos de los Grimm, ya fuese *Hansel y Gretel* o *Cenicienta*. Y si alguien todavía no los conocía, el libro podía proporcionárselos. Habían creado nada menos que una cuartilla cuyo estudio permitía formar parte, con conocimiento de causa, de un *nosotros* colectivo: los alemanes.

Los folcloristas pensaban que las historias que la gente explicaba contaban la historia de la gente, de un pueblo. Los investigadores del Smithsonian, siguiendo las instrucciones de Powell, habían recopilado canciones, leyendas y rituales de las Grandes Llanuras. Boas y Parsons habían hecho un trabajo similar en sus expediciones a la costa del Pacífico, en el noroeste del país, y al desértico sudoeste. A mediados de la década de 1920, Benedict comenzó a trabajar como editora en el principal medio académico que publicaba los resultados de esta clase de investigaciones, el *Journal of American Folklore*, que existía desde hacía casi medio siglo. «Los tipos y la distribución de todo el conjunto de relatos y mitos populares debe ser la materia de nuestra indagación —escribió Boas en una ocasión en esta revista—. La reconstrucción de su historia proporcionará el material que puede ayudarnos a descubrir los procesos psicológicos implicados».[596]

Los folcloristas eran particularmente buenos a la hora de emplear el resultado de su trabajo para desmontar las ideas sobre sí mismos que tenían los europeos y los norteamericanos, que consideraban que las costumbres de su sociedad eran absolutamente racionales e ilustradas. «Más que ninguna otra clase de material», escribió Benedict al respeto, el folclore «vuelve evidente el carácter reciente y precario de esas conductas racionalistas de los modernos grupos educados urbanos que con frecuencia se identifican con la naturaleza humana».[597] Pero cuando se trataba de recoger materiales en comunidades afroamericanas, el folclore siempre estaba marcado por un tinte de inferioridad; supuestamente, este folclore era la creación de un pueblo sencillo e infantil cuya sabiduría, cuando existía, consistía en cierta facilidad para evitar el trabajo duro, en despreciar a la autoridad y, de algún modo, salir victorioso. Desde finales del siglo XIX, generaciones de niños

blancos habían sido educados con estas ideas por medio de una colección de relatos que llegó a ser una especie de respuesta norteamericana a los cuentos de hadas de los hermanos Grimm. Cualquiera que hubiese oído hablar de Cenicienta probablemente conociera también las aventuras de una liebre astuta, desidiosa y profundamente estadounidense y de sus camaradas. El Hermano Conejo, el Hermano Zorro, el Hermano Oso y el narrador de sus historias, un amable anciano llamado tío Remus, son creación de Joel Chandler Harris, un periodista blanco de Georgia. Su colección de relatos *El tío Remus. Sus canciones y dichos* se publicó en 1880. Harris había recogido el material en bruto de sus historias hablando con mujeres y hombres esclavos de una plantación de Georgia, donde estuvo empleado como aprendiz de impresor. Más adelante, cuando empezó a trabajar como periodista en el *Atlanta Constitution*, se dedicó a rememorar con cierta nostalgia lo que él había percibido como unas armoniosas relaciones entre amos y esclavos. El personaje central de *El tío Remus* no es ni un hombre negro ni un animal, sino un niño blanco, que aparecía muy bien retratado con acuarelas en la primera edición del libro, sentado regiamente frente al tío Remus, que aparecía agachado.

Los relatos que figuraban en el libro, supuestamente, trataban sobre los afroamericanos, y es probable que algunas de las historias de Chandler tuviesen raíces africanas. Pero su público estaba claramente representado en la ilustración: una persona blanca contemplando un mundo presuntamente negro, muy sencillo, lleno de embusteros, bromistas y embaucadores, todos dotados de una pícara creatividad. Todas las noches, antes de acostarse, millones de niños blancos escuchaban a sus padres intentar verbalizar la versión que Chandler proponía del dialecto negro de los estados del sur. «Un día, cuando todoh ehtaban sentaítoh y relahao, chal-lando y dihcutiendo, el Hermano Conejo va y se levanta y dise: la mami le ha disho al agüelo que había una mina de oro enolme por ehta sona, y él ha disho que no le paresería nada raro que ehtuviese serca de la casa del Hermano Oso», decía, por ejemplo, una de estas historias. Lo que obtenían los lectores era una lección —adecuada para todos

los públicos— sobre la alteridad esencial de la gente negra. Era como si para leer *Hansel y Gretel* hubiera que simular el acento característico de los alemanes en las películas de Hollywood.

Además de los cuentos del tío Remus, en el siglo XIX aparecieron otras recopilaciones de folclore supuestamente negro, casi todas cómicas y nostálgicas a partes iguales, en las que podían leerse sencillos juegos de palabras, exageraciones y recuerdos de un sur que ya había dejado de existir. En cambio, cuando los especialistas trataban de comprender a las comunidades negras, solían tomar África como punto de referencia. Era una manera de establecer una conexión entre una cultura que se consideraba de calidad inferior pero estaba cerca y una cultura mucho más rica y auténtica que se hallaba mucho más lejos. Lorenzo Dow Turner, que había sido profesor de Hurston en Howard, fue uno de los primeros en documentar las conexiones lingüísticas entre África Occidental y las comunidades gulá, que hablan una lengua criolla y viven en las regiones costeras de Georgia y Carolina del Sur. El historiador Carter G. Woodson, que supervisó las donaciones que pagaron la primera expedición de Hurston, estableció vínculos entre las canciones y las creencias populares del Nuevo Mundo y las versiones más antiguas halladas entre los pueblos subsaharianos. «El autor considera que los negros son humanos», tuvo que afirmar al comienzo de su muy documentado estudio sobre la historia transoceánica, *Los antecedentes africanos resumidos* (1936), es decir, un pueblo con historias, triunfos e influencias tan reconocibles como las atribuidas a los europeos. Resultaba que también a través de la historia podía descubrirse a los africanos «avanzando cuando tenían libertad para ir hacia delante y quedándose rezagados cuando se encontraban con obstáculos que no entorpecían a otros».[598]

En un revolucionario artículo publicado en 1930, el alumno de Boas Melville Herskovits, que había enviado a Hurston a hacer su primera investigación antropométrica por Harlem, definió las cuestiones esenciales que este campo de estudio debía investigar y que él llamó el problema de «los negros en el Nuevo Mundo». Pero su versión de los aspectos principales de la disciplina seguía

pareciendo una especie de patología forense. Las culturas e historias africanas eran valiosas en la medida en que proporcionaban pistas sobre por qué los afroamericanos todavía seguían siendo problemáticos en ese momento. «¿Por qué los negros se sometieron a la esclavitud con tanta complacencia como parece que hicieron? —escribió en *American Anthropologist*, el buque insignia de las publicaciones de la disciplina—. ¿Fue por algún elemento esencial de su constitución o fue porque el único hecho cultural que conocía de la civilización de las Américas era la esclavitud?».

> ¿Cuál es el significado de la gran solidaridad familiar de los negros, cosa que perciben todos los que han tenido contacto con ellos? […] ¿Por qué en Estados Unidos hay tanto rechazo entre los negros a permitir que sus hijos sean cuidados en instituciones? ¿Por qué ocurre que algunas familias que se encuentran en el umbral de la pobreza toman bajo su protección a un niño huérfano en lugar de dárselo a unos desconocidos? ¿Cuál es la relación entre los fenómenos de la histeria religiosa, tan conocidos para quienes estudian a los negros en Estados Unidos, Haití, las Guayanas y las Indias Occidentales, y fenómenos similares que encontramos en África? Y ¿hasta qué punto el folclore de los negros actuales que viven en Occidente […] está corrompido por la cultura blanca? Hasta que no conozcamos más el folclore africano, no podremos contestar adecuadamente a estas preguntas.[599]

Fue su antigua ayudante, «Zora Hurston», le contaba Herskovits a un colega en una carta, quien le había hecho pensar en estas cosas. Sus rasgos lingüísticos, su manera de caminar y su forma de cantar eran magníficos ejemplos de cómo una mujer «típicamente negra» podía encarnar ciertos comportamientos concretos que reproducían las versiones originales transoceánicas.[600] Si uno se fijaba en África, en otras palabras, podía no solo detectar la tenacidad de cosas como la religión o la música —cómo resistían el cambio incluso ante enormes turbulencias sociales y económicas—, pero también hallar la fuente originaria de las conductas que hacían que los negros norteamericanos fueran tan raros o problemáticos en el momento presente.

La mayoría de los pensadores progresistas habría estado de

acuerdo. El «problema de los negros» era una cuestión cultural, es decir, podía cambiarse, y no biológica, cosa que presumiblemente era inmutable. La idea más radical —que los afroamericanos habían creado unas culturas folclóricas coherentes que valía la pena estudiar por sí mismas y no meramente por ser un eco del pasado silenciado — era mucho más difícil de imaginar. En el ámbito de las ciencias humanas, dominado por los blancos, los antropólogos más abiertos de mente abordaban las conductas y creencias de los nativos de Samoa y de las islas del Almirantazgo como enigmas que había que comprender, no como enfermedades sociales que hacía falta curar. Hacer eso mismo en el sur de Estados Unidos, o incluso en Harlem, era algo casi impensable.

Hurston regresó a Nueva York con «el corazón debajo de las rodillas y las rodillas en algún valle solitario», según recordaría más adelante. [601] Hizo un gran esfuerzo por encontrar un sentido a todo el material que había recogido y por convertirlo en algo mejor que un azaroso conjunto de anécdotas. Recopilar materiales era básicamente como la taquigrafía, pensaba. La antropología debía ser algo más.

Le preocupaba decepcionar a Boas y a su benefactora. Él quería que sistematizara de algún modo su investigación para que esta mostrase una teoría amplia sobre cómo se transmitían las historias de un lugar a otro o cómo los símbolos del folclore se iban modificando con el paso del tiempo, desde África hasta las Américas. Mason le pedía que le llevara muestras de un arte primitivo y sin adulterar que pensaba emplear vagamente en su propio trabajo como folclorista aficionada.

Hurston continuó manteniendo la correspondencia con Boas, poniéndole al día de manera periódica sobre las notas que tomaba y su escritura académica. Su relación con Mason se fue agriando poco a poco. El desplome del mercado de valores hizo que esta se volviera menos generosa con su patrocinio, que fue menguando hasta quedarse en nada. Hurston, una vez más, tuvo que buscar apoyos: presentó una solicitud para una beca Guggenheim (que fue

rechazada), propuso montar un negocio de *catering* de pollo para los neoyorquinos acaudalados (que nunca se llevó a cabo) y pasó una temporada produciendo espectáculos de variedades (que apenas cubría costes).[602] Incluso su relación con Langston Hughes, que podría haber dado lugar a la colaboración más dinámica del Renacimiento de Harlem, languideció como consecuencia de un intento fallido de producir una obra teatral basada en el folclore de Florida. Pero ahora, libre de la necesidad de satisfacer a Mason, Hurston podía dedicarse a la ficción mientras continuaba con sus investigaciones etnológicas. «¡Me he librado de la dragona de Park Avenue y sigo viva! —le escribió a Benedict—. He vuelto a encontrar mi camino».[603]

Mientras vivía en Florida, había esbozado una trama levemente inspirada en su experiencia como hija de un predicador sureño atormentado. Escribió y reescribió un texto, pidió prestado un dólar con ochenta y tres céntimos para sellos y le envió el manuscrito a un editor, Bertram Lippincott, de Filadelfia. Un tiempo después, recibió un telegrama anunciando la aceptación de la novela (el mismo día en que le llegaba una notificación de desahucio).[604] En cualquier caso, la noticia fue como ver salir el sol en medio de una tormenta o, como la describiría Hurston un tiempo después, más emocionante que descubrir tu primer pelo en el pubis.[605] La novela, *La enredadera de calabazas de Jonás*, se publicó en 1934. Fue aclamada como una buena «novela de temática negra» y obtuvo buenas críticas, que colocaban a Hurston junto a Hughes, West y otros escritores negros emergentes.

El anticipo de los derechos de autor que le pagó Lippincott fue menos de la mitad de lo que otra autora primeriza, Mead, había recibido seis años antes. Si resultaba muy complicado pagar el alquiler, mucho más lo era vivir de la escritura. Hurston tendría que encontrar otra línea de trabajo para mantenerse, pues los contratos editoriales no eran muy lucrativos y, además, sus proyectos literarios eran más bien esporádicos. En enero de 1935 se matriculó en Columbia para hacer el doctorado, un camino que antes le había cerrado la controladora y autoritaria Mason, que insistía en que

sacarse un título avanzado supondría una pérdida de tiempo y energía. Boas aceptó ser su mentor. El Fondo Julius Rosenwald, una institución filantrópica que apoyaba a artistas y estudiosos negros, prometió becarla para que cursara sus estudios sobre «los dones culturales particulares de los negros».[606] «Tal vez algún día desee dedicarme a dar clases, y quiero tener la disciplina de la exhaustividad», le dijo a Boas.[607] Aquel mismo año, Hurston consiguió poner cierto orden en el montón de notas, transcripciones e historias que había acarreado entre Nueva York, Nueva Orleans, Eatonville y diversos puntos intermedios, mientras su cabeza saltaba de «pan de maíz y mostaza castaña» a «sacarle brillo a un párrafo con una gamuza suave», como ella misma comentaría.[608] «Gracias y más gracias por tu ayuda con lo del máster», le escribió a Benedict, que se había ofrecido para hacerle comentarios y sugerencias editoriales.[609] Lippincott lo publicó en otoño con el título de *Mulas y hombres*. Un amigo de Hurston, el pintor mexicano Miguel Covarrubias, se encargó de las ilustraciones, que consistían en siluetas de cuerpos todos amontonados en un garito típico de los estados del sur o con las manos levantadas en un apasionado acto de adoración. Hurston suplicó un poco a Boas para que le escribiera el prólogo —afirmó incluso que le había dado «muchísimo miedo» solo pedirlo—[610] y él aceptó, como había hecho con *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, de Mead, elogiando el libro de Hurston y afirmando que era el primer intento que se había hecho por entender «la auténtica vida anterior de los negros».[611]

Los folcloristas habían pensado anteriormente que estaban acercándose a la esencia oculta de una comunidad, pero lo que casi siempre recogían, según Hurston, no eran más que cumplidos improvisados e historias inventadas. Estaban haciendo pasar por ciencia una actividad sumamente superficial. *Mulas y hombres* era la primera tentativa seria de llevar al lector a las profundidades de las ciudades y campos de trabajo negros de los estados del sur del país, y no como observador, sino como una especie de participante, es decir, integrándose como lo había hecho Hurston. Desde 1927 había estado más tiempo en la costa del golfo del que Boas, Mead y

Benedict habían pasado haciendo sus respectivos trabajos de campo. Hurston escribía con ganas de plasmar la rica y compleja diversidad cultural local, con sus relatos y dialectos, sus insultos y ocurrencias, para mostrar que era una creación de un genio comunal que podía ser al mismo tiempo comprendido y apreciado.

Hurston no había regresado a su «pueblo natal», como ella lo llamaba, para poder alardear de tener «un diploma y un Chevrolet». Lo que quería era entender una forma de vida que había estado a punto de ser la suya antes de partir hacia el norte, una cultura en la que había nadado incluso antes de «zambullirse de cabeza en el mundo».[612] El folclore era la «esencia destilada de la vida humana», como diría más adelante, y página a página se dedicó a llevar a cabo esa destilación.[613] Prescindió del habitual distanciamiento gramatical y empleó la primera persona para hablar de la gente que había conocido, de cómo había conversado con ella, incluso de cómo había escapado por los pelos de una pelea a navajazos, saliendo a toda prisa de una localidad en su coche y dejando una nube de polvo a sus espaldas.

Mead había hecho algo parecido, aunque con frecuencia en segunda persona, explicándole al lector lo que *tú* ves cuando llegas por primera vez a una aldea samoana o a una de las cabañas levantadas sobre pilotes de Manus. Por la misma razón, Mead también había escrito en lo que acabaría llamándose el «presente etnográfico». Los nativos de Samoa y de las islas del Almirantazgo quedaban así gramaticalmente congelados en el momento en que ella los había observado: «nada», «come», «cuenta», «sabe». Resultaban relevantes para los norteamericanos precisamente porque era posible imaginárselos como referencias inmutables con las que la propia y rígida sociedad podía contrastarse.

Pero Hurston escribía sobre Eatonville y Loughman, con sus leñadores y sus calderas para hervir trementina, sus contrabandistas y sus garitos, en pasado: «corrió», «gritó», «cayó», «cortó». De este modo, ofrecía a los lectores un documento creativo y una interpretación de las cosas que había presenciado y sobre las que había oído hablar, con sus informantes situados en el tiempo y el

espacio. Comunicaba el resultado de sus investigaciones científicas exactamente como las había llevado a cabo: como una conversación en la que ella —la inteligencia observadora— también formaba parte de la acción. Estaba creando datos, no limitándose a recogerlos, y quería que el lector entendiera ese hecho con claridad. Al hacerlo, exponía sin tregua uno de los más profundos mensajes de Boas: que todas las culturas cambian, incluso mientras los antropólogos están tratando de redactar las notas que han tomado sobre ellas.

Mulas y hombres era una especie de compilación, organizada en dos secciones; una contenía relatos populares y la otra estaba dedicada a la religión popular o hudú. Su prosa no se limitaba a repetir historias ajenas (sobre cortejos románticos y los orígenes de la raza, sobre la vida oculta de los animales o los interminables conflictos entre bautistas y metodistas), sino que llevaba al lector directamente hasta una habitación cargada de sudor, llena de moscas zumbando y de gente sentada en círculo pasándose botellas de alcohol. Era una magnífica escenificación en la que las historias no se organizaban tanto cronológicamente o por temas, sino en función de su imaginario poético. Una única palabra de un relato podía dar pie a un relato nuevo sobre un tema completamente distinto, algo similar a lo que hace un narrador cuando continúa explicando una historia donde otro la dejó. «Yo conozco otra historia de un hombre que tenía una hija», decía alguien, o «Yo también puedo contar algo sobre una carta», y uno ya estaba inmerso en otra narración distinta, que sucedía con fluidez a la anterior.

Hurston se dio cuenta de que el folclore no consistía en revelar cierta esencia oculta de una sociedad, sino en mostrar la manera en que las personas reales interactúan unas con otras, a través del tiempo, una y otra vez, en una larga serie de conversaciones, peleas y reconciliaciones. Las historias son contadas por personas, y esas personas están en sitios, juntas. «Muchos creen que están haciendo algo cuando lo único que están haciendo es cambiar las cosas de lugar», escribió.[614] La manera más coherente de tratar las leyendas, los cuentos y las tradiciones populares no era dejarlas suspendidas en el tiempo, sino tratar de que los lectores aprendieran a valorar esas

narraciones en cuanto actividades comunales y a apreciar su lógica resbaladiza, a desarrollar el discreto talento que requiere tomar una pequeña parte de una visión del mundo ajena y hacerla propia, a incorporar una «ética jazzera» antes de que a nadie se le hubiera ocurrido llamarla así.

«Creo que no es exagerado decir que la señorita Hurston probablemente tenga un conocimiento más íntimo del folclore negro que ninguna otra persona en este país», escribió su antiguo tutor Melville Herskovits tras la publicación de *Mulas y hombres*.[615] Pero Herskovits había leído a Hurston condicionado por sus intereses académicos particulares. La idea principal tanto de *Mulas y hombres* como de su creciente obra literaria no era hablar solo sobre los negros o embalsamar la cultura negra para poder estudiarla en un aula más adelante. Lo que ella tenía en mente era un ambicioso proyecto para confirmar el carácter humano de una gente de la que se pensaba que lo había perdido, bien a causa de cierta inferioridad innata, bien a causa del deterioro cultural que había supuesto padecer la esclavitud durante generaciones.

Hurston no pretendía hablar en nombre de todos los negros ni captar una negritud profunda y esencial, pero sabía que ninguno de los presentes en el porche de Joe Clarke pensaba que hablaba una versión bastarda de la lengua inglesa. Ninguna de esas personas creía hallarse ante el tenue crepúsculo de la grandeza africana. En *Mulas y hombres*, ella había tratado de mostrar, con una prosa resonante y melancólica y un intenso estilo narrativo, que había un espacio distintivo y bien delimitado en el pantanoso paisaje del sudeste del país que ella conocía desde niña, un espacio que merecía ser estudiado y que no era un mero vestigio de la cultura africana, ni una plaga social que debía erradicarse, ni una versión corrupta de la cultura blanca que necesitaba corregirse, sino algo vibrante, caótico, alegremente vivo.

10
TERRITORIO INDIO

Mientras Hurston recorría el golfo de México y Mead y Fortune planificaban nuevos proyectos para después de su estancia en Manus, Boas se había quedado más o menos varado en Nueva York. Ya era toda una eminencia: uno de los grandes de la antropología y una autoridad con un marcado perfil público sobre cuestiones como la raza, el legado cultural, las relaciones internacionales y prácticamente cualquier tema que un periodista, un director de museo o un ciudadano corriente pudiera plantear. Pero las responsabilidades asociadas a su estatus significaban que nunca más podría volver a hacer el tipo de trabajo de campo que había realizado cuando era un joven y desconocido investigador.

Escribía nada menos que dos mil quinientas cartas cada año, que enviaba desde Nueva York hasta dondequiera que estuviesen sus alumnos, colegas y agentes de campo, junto con notas de aceptación o de cortés rechazo a las invitaciones que le hacían diversos editores, periodistas, líderes civiles y dignatarios extranjeros.[616] Tenía unos cuantos secretarios, casi siempre escogidos entre sus alumnos de doctorado, que se encargaban de ordenar, mecanografiar, enviar por correo y archivar la correspondencia. El departamento de relaciones públicas de Procter & Gamble le preguntó a Boas si podría llevar a cabo un estudio comparativo de «las diferencias utilitarias y estéticas entre las manos de distintos pueblos».[617] Un alumno del Brooklyn College le escribió para preguntarle si era verdad que, como había

dicho su profesor, «la raza negra era muy inferior […] a la raza blanca […] y el tamaño del cerebro de un negro es menor al de un blanco normal».[618] «Lo que ha dicho tu profesor es completamente absurdo», contestó Boas al día siguiente.[619] ¿Los negros eran mejores boxeadores porque maduraban más rápido que los blancos?, le preguntaba el director de la sección de deportes del *New York Sun*.[620] No había ninguna prueba que permitiese sostener tal cosa, le contestó Boas, empleando un tono informal, quizá tras haber soltado un suspiro de exasperación.[621]

En Columbia había que dar seminarios y clases, organizar congresos y reuniones editoriales, librar batallas administrativas y mantener discusiones y peleas personales. El departamento era pequeño comparado con otros, pero eso hacía que Boas tuviera que pasar mucho tiempo defendiendo su existencia. «Hay algo en los puestos administrativos que contamina incluso a las personas decentes», afirmó en una ocasión.[622] La ansiedad que le provocaba no contar con fondos garantizados para la investigación y las luchas internas entre los burócratas de la universidad hacían que a veces tuviera pesadillas. Le contó a Mead una de ellas: estaba clavando clavos en una pared para poner una nueva cortina y de repente se daba cuenta de que lo que en realidad estaba colgando era una bolsa llena de ratones que no dejaban de moverse y de morderse el lomo unos a otros.[623] El ritmo de trabajo en el departamento era especialmente fuerte teniendo en cuenta la edad y el estado de salud de Boas. Ya había cumplido los setenta cuando Mead y Hurston publicaron sus primeros libros. Sufría recurrentes problemas estomacales, tenía dolencias cardiacas y estaba agotado por todos los compromisos a los que debía hacer frente. «Todavía está débil y muy encorvado —le escribió Ruth Benedict a una amiga en la primavera de 1932— y si tú lo vieras, probablemente te impresionaría».[624] Durante la época en que los alumnos de Boas habían realizado algunos de sus proyectos más importantes, su vida personal había estado marcada por la tragedia. Su hija Gertrude había fallecido en 1924 a causa de la polio. Su hijo Heinrich murió al año siguiente cuando su coche fue arrollado por una locomotora. Desde la muerte

de Hedwig cuando era bebé, ocurrida en Chicago décadas atrás, Boas había sobrevivido a más de la mitad de sus hijos.

Y luego estaba Marie o, como la llamaban sus alumnos, «mamá Franz». Ella había ejercido de anfitriona consumada en las fiestas que celebraban en Grantwood, donde ofrecía bandejas de galletas de avena a los mal alimentados alumnos de doctorado.[625] Un día de lluvia y niebla de diciembre de 1929, justo antes de Navidad, había ido a Manhattan de compras. Al cruzar una avenida en el camino de vuelta a casa, un coche la atropelló. No pudo esquivarlo a tiempo. Boas, que en ese momento estaba en una reunión en Chicago, volvió a toda velocidad. Edward Sapir le acompañó en el viaje. Cuando llegó a su hogar, se encontró con el ataúd de Marie en el salón. Se pasó la noche sentado al piano tocando obras de Beethoven, como solía hacer cuando su gran familia estaba todavía completa.[626]

El departamento se había trasladado hacía poco a un lugar más espacioso, al lado de los de ciencias naturales, en la cuarta planta del Schermerhorn Hall. Cuando los alumnos iban a clase, pasaban por debajo de una inspiradora inscripción extraída del Libro de Job: HÁBLALE AL MUNDO Y EL MUNDO TE ENSEÑARÁ. Eso es lo que la mayoría de ellos había estado haciendo. Una clase podía consistir en manipular cestas, carcajes o huesos humanos en el laboratorio del departamento, pero la materia con la que se hacía ciencia estaba en otra parte. Los auténticos objetos de estudio —la gente de Zuñi, Samoa, Nueva Guinea o la costa del golfo de México— estaba separada de las aulas por un trayecto en tren o en barco.

Sin embargo, recientemente había habido un cambio en el pasillo del departamento. El campo se estaba acercando cada vez más a aquellos que realizaban el trabajo de campo. Los informantes nativos se presentaban en Nueva York para pasar un semestre en calidad de profesores invitados, y pasaban por el departamento a impartir clases de alguna lengua o a revisar el vocabulario que figuraba en una antigua lista o los cuentos populares de su lugar de origen. Desde la feria mundial de Chicago, cuando una aldea de la costa noroeste del país había descendido hasta las orillas del lago

Michigan, los antropólogos y sus sujetos de estudio no se habían relacionado tan íntimamente. Pero Boas ya había experimentado en carne propia lo que significaba esta reducción de la distancia entre el trabajo que se hace en casa y el trabajo de campo. Había un recuerdo que le perseguía desde hacía muchos años, un recuerdo que ilustraba los aterradores costes que implicaba la creación de una ciencia de la humanidad. Había un momento de su vida que, según dijo, pesaba en su corazón como una piedra.[627]

En febrero de 1898, más de dos décadas antes de que Mead o Hurston llegaran a Nueva York, un Franz Boas mucho más joven se había reunido con un grupo de hombres en el patio del Museo Americano de Historia Natural. Uno por uno, cogieron piedras y las envolvieron solemnemente en tela. Mientras el tren elevado de la Novena Avenida pasaba traqueteando cerca de allí, Boas tomó la palabra para presentarle sus respetos a Qisuk, un hombre inuit procedente de Groenlandia, que había muerto de tuberculosis. El hijo de siete años de Qisuk, Minik, dio un paso al frente e hizo una marca en la tierra que había en el lado norte del túmulo funerario, lo cual era un gesto final de despedida.[628] Qisuk y Minik formaban parte de un grupo de seis groenlandeses a los que Boas había encontrado viviendo en el museo cuando regresó de una de sus expediciones estivales a la Columbia Británica. Los había llevado allí el contraalmirante Robert Peary, el renombrado explorador ártico. Boas, previamente, había solicitado a Peary que reclutara a un inuit que le ayudase a catalogar algunas de las piezas pertenecientes a las colecciones del museo, que cada vez estaban más nutridas. Pero él había regresado con muchos, que se unieron a un elenco rotatorio de indígenas llevados allí en calidad de informantes expertos. Algunos ya vivían en las instalaciones cuando Boas se había incorporado a la institución dos años antes. Uno de ellos acabó encontrando trabajo en una barraca de feria en Coney Island. Pero otros enfermaron y, como Qisuk, murieron en el hospital de Bellevue, situado en el centro de la ciudad, mientras estaban a cargo del museo.[629]

En cualquier caso, lo que todo el mundo sabía, salvo Minik, era que toda aquella ceremonia era falsa. No había ningún cadáver que enterrar. Los restos mortales de Qisuk habían sido diseccionados por los estudiantes de medicina de Bellevue. Le habían extraído el cerebro, lo habían pesado y conservado en formol. Le habían quitado la piel de todo el cuerpo y el guardián del museo había dejado sus huesos al sol hasta que se habían blanqueado por completo. Después habían vuelto a montar su esqueleto y, tras etiquetarlo como «un esquimal», lo habían añadido a la colección de antropología. Más tarde se publicaría un análisis detallado de su cerebro en *American Anthropologist* que concluía que sería «muy deseable» llevar a cabo «más estudios de los cerebros de los esquimales».[630]

Pasados unos años, cuando un Minik adolescente trató de recuperar el cuerpo de su padre, estalló un escándalo en la prensa neoyorquina. La historia del grotesco comportamiento del museo y el infortunio de un niño huérfano —que para entonces ya hablaba inglés y se había convertido al cristianismo— apareció en grandes titulares. Boas se puso a la defensiva con respecto al papel que había desempeñado. El ritual, afirmó, se había llevado a cabo simplemente para intentar consolar a un niño consternado por la muerte de su padre. Las clamorosas protestas se desvanecieron cuando Minik murió también, a causa de la gran epidemia de gripe de 1918. El asunto no afectó demasiado a la carrera de nadie. Los hombres inuits habían trabajado con Alfred Kroeber, que por entonces estaba haciendo el doctorado con Boas, pero Kroeber no consideraba que en ese momento hubiera tenido poder suficiente como para poder modificar las circunstancias.[631] El cuerpo de Qisuk quedó a disposición de Aleš Hrdlička, quien también se encargó del estudio de su cerebro. Este antropometrista checo se convertiría en una de las figuras dominantes de la antropología física norteamericana. El recuerdo del falso funeral y de los tristes destinos de Qisuk y Minik acompañó a Boas durante años, pero la indignación pública fue solo un incidente pasajero, similar a las objeciones que le habían planteado años atrás tras realizar estudios antropométricos con niños

de Worcester. No fue hasta 1993 cuando los cuerpos de cuatro de los seis inuits que habían llegado con el almirante Peary —Qisuk, Nuktaq, Atangana y Aviaq— regresaron a Groenlandia para ser enterrados allí.[632] A menudo, las ideas de Boas iban por delante de su trabajo práctico. La etnología podía ser una especie de deporte sangriento, dominio de investigadores jóvenes y con ganas de correr aventuras, casi siempre hombres, cuyo principal propósito era la adquisición de lo que ellos llamaban «datos». Los informantes individuales resultaban valiosos sobre todo por lo que pudieran aportar sobre sus culturas y sociedades. Eran una fuente de pruebas que luego un científico bien formado, casi siempre de ascendencia europea, podía analizar y clasificar. El trabajo del mismo Boas se había basado en convertir a personas reales en ejemplares de algo que los trascendía como individuos: Signa y Betty en la isla de Baffin, George Hunt en la costa noroeste del Pacífico e innumerables hombres y mujeres más que le habían proporcionado relatos, le habían transmitido la sabiduría tradicional de sus familias, le habían revelado secretos sagrados y habían actuado como intermediarios entre el mundo social del que formaban parte y el de un extranjero entrometido y autosuficiente.

Los efectos que dicha interacción tenía sobre sus colaboradores podían ser desagradables o embarazosos, y a veces incluso peligrosos. Un año después de escenificar el entierro de Qisuk, Boas recibió una carta de Hunt, su contacto en la costa noroeste, en el que este le expresaba su preocupación con respecto a otro escándalo en ciernes. A un jefe kwakiutl, Hemasaka, le había llegado el rumor de que Boas había empleado de manera incorrecta la información que había reunido sobre la importante «danza caníbal», una ceremonia de ingreso en una de las principales sociedades secretas kwakiutl, que era ese ritual al que el propio Boas había dado forma, posando en ropa interior, para un fotógrafo del Smithsonian.

> Alguien le habló de un discurso que usted hizo sobre que usted había estado por todo el mundo y había visto que todo iba cambiando a mejor salvo la tribu kwakiutl, que come gente muerta, y ellos me invitaron a un

> banquete y después de que [Hemasaka] contó esta noticia, toda la gente me dijo que no quiere que usted o yo vea danzas de ningún tipo nunca más […]. Ahora usted es el único que me queda. Lo único que deseo es que mi vida termine pronto.[633]

Hunt se ganaba una buena parte de su sustento recogiendo información y artefactos para etnólogos y museos. Su posición en su comunidad dependía de las relaciones que mantuviese con sus vecinos, que ahora parecían amenazadas. Boas le contestó rápidamente negando haber dicho nunca nada sobre la práctica real del canibalismo —la sociedad kwakiutl, si es que ingería carne humana, conservaba celosamente el secreto—, aunque había mostrado la danza ante los especialistas y el público general. Boas le pidió a Hunt que organizase un banquete para todos los jefes, especificando que él correría con los gastos, y que les explicara que tenía en muy alta consideración a los kwakiutl. Todo salió según lo planeado, y en abril Hunt volvió a escribir para decir que la demostración de buena voluntad había tenido efectos positivos. Los resquemores habían desaparecido. Lo único que lamentaba, añadía, era que una de sus hijas pequeñas había muerto recientemente, lo cual haría que el trabajo que realizaba para el gran científico se retrasara un poco.[634]

De una manera u otra, una gran cadena de explotación se extendía desde las aldeas kwakiutl y otros lugares donde se hacía trabajo de campo hasta Coney Island, e incluso hasta ferias más lejanas. Había ciertas categorías de personas que solían ser exhibidas en esa clase de sitios: los obesos o los que sufrían alguna discapacidad que los volvía interesantes, los hirsutos, los muy altos o muy bajitos y los individuos que pertenecían a sociedades que los norteamericanos blancos seguían considerando como vestigios de una versión anterior de la humanidad. Tanto los museos como los circos tenían dificultades para distinguir entre un artefacto y una persona. Durante la feria de Chicago, Boas había confiado en Hunt y en otros para dar vida a las casas kwakiutl mediante una pequeña comunidad de mujeres y hombres que actuaron para el público.

Unos años más tarde, en 1897, unas veinte mil personas se congregaban en el muelle de Brooklyn para presenciar la llegada del Hope, el buque de vela del almirante Peary, que traía a Qisuk, a Minik y a otros groenlandeses a bordo.[635] No mucho después, el Museo Americano de Historia Natural alojó brevemente a Ota Benga, un pigmeo congolés que más adelante sería expuesto a la vista del público junto a los simios, en el zoológico del Bronx.[636]

Nada de esto resultaba extraño en absoluto. «Tengo un Yana totalmente salvaje en el museo», le telegrafió Alfred Kroeber, lleno de entusiasmo, a Edward Sapir en otoño de 1911.[637] Kroeber, que en esa época trabajaba como profesor en la Universidad de California, informaba sobre un indígena que había aparecido un día, consumido, demacrado y prácticamente desnudo, en un recinto para animales cercano a un matadero. Los antropólogos de la universidad se hicieron cargo de él de inmediato y lo identificaron como el último superviviente de la tribu yahi, una comunidad que vivía en California. Kroeber le puso un nombre yahi, Ishi, que significa «hombre», y asumió la responsabilidad de ocuparse de él; empezó a controlar estrictamente sus idas y venidas por la ciudad y lo organizó todo para que se instalara de modo definitivo en el museo de la universidad, situado en San Francisco, en el interior de una sala de exposiciones reconvertida.[638] Ishi seguía residiendo allí cuando murió en 1916. Entonces le sacaron el cerebro para estudiarlo, como habían hecho con Qisuk. Un tiempo después era donado al Smithsonian, donde permaneció durante casi un siglo.[639] En realidad, los yahi no eran una tribu desaparecida. El hecho de que sus miembros fuesen escasos era consecuencia de la historia moderna, no algo que permitiese considerarlos una reliquia de un pasado misterioso. Expulsados de sus tierras primero por los mexicanos y después por los pobladores blancos, formaban parte de los 120.000 indios californianos deportados, secuestrados, muertos de hambre o masacrados durante las décadas centrales del siglo XIX. Los supervivientes vivían como vagabundos, alimentándose con comida enlatada y cosas semejantes que les proporcionaban personas que no eran indias, o presentándose, como había hecho Ishi, en los

mataderos en busca de un pedazo de carne. No eran residuos de la prehistoria, sino refugiados de un presente brutal. Cuando Ishi apareció en la vida de Kroeber, hablaba una lengua nativa con ciertos toques de español, uno de los numerosos legados de la conquista, la adaptación y el desplazamiento que habían sufrido los yahi a lo largo de los dos siglos anteriores.[640] La investigación sobre la lengua y la cultura nativas norteamericanas que Ishi facilitó fue fundamental para la carrera de Kroeber y, en cierta medida, para la de Edward Sapir, que también trabajó mano a mano con él para establecer la gramática del yana, la lengua de los yahi. Sapir también documentó la artesanía tradicional por medio de una serie de fotografías escenificadas en las que parecía que Ishi había llegado a San Francisco directamente desde la Edad de Piedra. «Yo lo maté, por dejar que Sapir le hiciera trabajar demasiado», recordaría otro antropólogo californiano, Thomas Waterman, que consideraba que Ishi era su mejor amigo.[641] Pedir a los informantes que realizaran grandes esfuerzos a cambio de una paga mínima o inexistente —o que implicasen a sus parientes en el mismo proyecto en que trabajaban ellos, pero sin compensación alguna— era una costumbre habitual entre los antropólogos. «Querida amiga espero que vengas pronto en verano me pondré muy contenta de volver a verte […]. Le digo a mi suegra que recuerde todas las historias que sabe», escribió Ignacita Suina, una de las fuentes de Benedict, desde el sudoeste.[642] En Manhattan, Melville Herskovits hablaba informalmente de los «negratas» que estaba reclutando para sus estudios antropométricos, personas que le permitieron convertirse en uno de los padres de los estudios africanos y afroamericanos gracias a las mediciones de sus cuerpos.[643] Mead también dependía de intensas relaciones que se desvanecieron en cuanto se marchó de los mares del Sur. «Pero solo una cosa, ¿ahora dónde estás? —le preguntaba Fa'amotu, la principal colaboradora de Mead durante el tiempo que pasó trabajando en Samoa, dos años después de que se marchara—. No hemos recibido ni una carta tuya. ¿Por qué no nos has escrito? Me gustaría que nos escribieras. Te queremos mucho y todavía nos acordamos de ti».[644]

Los destinos de estas personas iban de lo meramente trágico —deudas impagadas, cartas sin contestar, supuestas amistades que desaparecían en cuanto los antropólogos partían rumbo a sus hogares— a lo siniestro. Cuando Mead se incorporó a su puesto de curadora en el museo, pasaba junto a un auténtico cementerio lleno de restos humanos en su trayecto diario al trabajo. Los cajones y vitrinas del museo contenían huesos de personas reales que habían acabado convertidas en artefactos de exposición solo porque sus familiares y vecinos no habían sido lo bastante poderosos como para impedirlo.

El Museo Americano de Historia Natural, como el Smithsonian de Washington, había mantenido un dinámico programa de recogida de materiales desde su fundación: un plan organizado para saquear tumbas y desollar cadáveres en nombre del progreso científico. Las suposiciones de la ciencia racial guiaban ese gran esfuerzo colectivo. El museo poseía más de mil cráneos humanos, incluyendo cabezas de al menos 350 inuits, 250 indios del sudoeste norteamericano, 600 indígenas procedentes de Bolivia y de Perú y 350 mexicanos.[645] Siempre se ponía el acento en lo exótico, en lo no europeo, y los restos humanos se organizaban en categorías raciales muy nítidas, para demostrar con la mayor claridad posible las supuestas divisiones de la humanidad. Un informe catalogaba los cráneos de «2 pigmeos, 3 australianos, 2 japoneses y 1 neozelandés» que podían hallarse en las colecciones, donde por lo visto no había anglosajones ni teutones.[646] Los pueblos indígenas no eran solo objeto de la investigación antropológica; eran también la razón de su existencia. Desde el momento en que los antropólogos cruzaban praderas y océanos para estudiarlos, una procesión silenciosa de personas sin nombre y sin sepultura marchaba con ellos. Personas cuyas palabras, pertenencias y cuerpos eran los materiales que daban forma a toda una ciencia de la humanidad. Esto era, desde luego, el gran defecto de la disciplina. Se trata de algo que podemos ver ahora, en retrospectiva, como Boas y sus alumnos comprendieron la estupidez del racismo científico en su tiempo. Pero en aquel momento, este problema moral solo perturbaba a los antropólogos

de vez en cuando.

Lo que les molestaba no era tanto el conflicto ético que suponía depender de los informantes locales —¿cómo podía uno estudiar Samoa sin hablar con los samoanos?— como el obstáculo conceptual de confiar en que estos dijesen la verdad. «Muchas personas que practican [la magia o el hudú] te dirán en un primer momento que no existe tal cosa, y se reirán de los ignorantes que se gastan su dinero en estas prácticas espirituales —le escribió Hurston a Boas desde Florida—. Tienen un miedo terrible a que se les considere tontos ignorantes y supersticiosos y a que los negros más avanzados se rían de ellos, así que disimulan».[647]

Boas había tenido la misma preocupación en la costa noroeste del país, al igual que Benedict entre los indios pueblos y Mead y Fortune en las islas del Pacífico. ¿Cómo podía uno saber que las cosas que le estaban contando no eran más que opiniones, fantasías o, peor aún, directamente mentiras? ¿Podía afirmarse que uno conocía toda una cultura si dependía de unos pocos individuos que se la explicaran? Al tratar de resolver estas cuestiones, los antropólogos quedaron para siempre en deuda con un grupo en particular: una comunidad indígena que, durante casi un siglo, había quedado confinada en una reserva en el río Misuri: los omahas.

Como muchos grupos tribales de las praderas del norte, los omahas hacía relativamente poco que habían migrado a esa región. En algún momento del siglo XVII, habían comenzado a desplazarse de forma gradual desde los bosques del este, bajando por los ríos Ohio y Wabash, tal vez a causa de los conflictos que tenían con los iroqueses. Durante este proceso, coincidieron con diversos pueblos, muchos de los cuales también hablaban idiomas que formaban parte del siouan, la familia lingüística común. A comienzos del siglo XVIII, los cartógrafos franceses y los tramperos se encontraron con ellos al norte de Misuri. Habían desarrollado una cultura seminómada en torno al caballo, que acabaría definiendo el estilo de vida y la economía de muchos pueblos de las llanuras.

Debido a su localización geográfica —son una de las tribus más orientales de las llanuras—, los omahas solían ser el primer pueblo aborigen con el que se cruzaban los comerciantes y exploradores que viajaban hacia el Oeste norteamericano. Eso también implicaba que estuvieran entre las primeras sociedades de las llanuras que veían cómo se reducía el tamaño de sus tierras de caza. Cada año nuevas rutas para el ganado y sendas para carretas cruzaban su territorio. Pese a haber firmado varios tratados con el Gobierno estadounidense —que, en teoría, los protegía de la explotación y de la expropiación—, los omahas fueron trasladados a reservas ya en la década de 1850. A partir de entonces, los norteamericanos blancos tendían a asociar su nombre con la capital de Nebraska, el estado del que pasó a depender la mayor parte de su reserva desde su admisión en la Unión en 1867, y no con una sociedad aborigen.

El sistema organizado en torno a las reservas atrajo a médicos, maestros, misioneros y, más avanzado el siglo, a investigadores aficionados deseosos de aportar algo al trabajo de la Oficina de Etnología Americana de John Wesley Powell. Uno de ellos fue James Owen Dorsey, un ministro episcopaliano que procedía originariamente de Baltimore y que estuvo la primera parte de la década de 1870 viviendo y trabajando con los omahas y sus vecinos los poncas. Le interesaban en especial las complejas estructuras de parentesco de los omahas. Como muchas sociedades nativas norteamericanas, estos se dividían en dos líneas principales de ascendencia familiar o «moieties», como las llamaban los etnólogos. [648] Las tradiciones prohibían el matrimonio dentro de la misma *moiety* y prescribían el tipo de relaciones que eran posibles con los miembros de la propia línea y los de la otra. Como las familias reales europeas, que debatían para tratar de acordar qué emparejamientos de primos serían apropiados y cuáles resultaban impensables, los omahas tenían una capacidad espectacular para darse cuenta de si ciertos vínculos familiares infinitamente complejos eran permisibles o estaban prohibidos basándose en este esquema. Dorsey no tenía formación científica alguna, pero su gran interés por los pueblos nativos le había llevado a tratar de conocerlos a fondo, como le había

pasado a Lewis Henry Morgan unas décadas antes. Él pensaba que los indios podían ser una de aquellas tribus perdidas de Israel. Sus lenguas tal vez conservaran incluso algunos rasgos procedentes del hebreo. Sin embargo, cuando empezó a convivir con ellos, se convenció de que esto no era así. Empleando una detallada serie de materiales consistentes en listas de palabras, testimonios sobre rituales religiosos y relatos orales sobre migraciones y guerras, logró reunir uno de los estudios más sensibles, minuciosos y rebosantes de conciencia histórica que pueda imaginarse. Se llevó una gran alegría cuando la oficina de Powell decidió publicarlo. El libro apareció en 1885 con el sencillo título de *Sociología de los omahas*.

En una disciplina que todavía estaba emergiendo, la investigación de Dorsey logró un estatus de obra clásica. Poco tiempo después, era de esperar que cualquier estudiante de antropología norteamericana lo hubiese leído. Por ello, las primeras generaciones de etnólogos profesionales acabaron situando a los omahas entre el pequeño panteón de pueblos —los trobriandeses de Malinowski serían otros— que se citaban de manera rutinaria para intentar demostrar alguna afirmación teórica. Boas hablaba en sus clases de las relaciones de parentesco de los omahas. Benedict los citaba en sus seminarios. Incluso Mead y Fortune intentaron brevemente investigar sobre ellos a su regreso de Manus, pero descubrieron que las polvorientas carreteras y la opresiva pobreza de la reserva de Nebraska donde vivían carecían por completo de atractivo. «Si el trabajo de campo en América es así, no es de extrañar que todo el mundo piense que es un castigo en vez de un privilegio —le escribió Mead a Benedict—. No es nada de nada. Una cosa como esta no es una cultura, ni siquiera los restos de una».[649] Edward Sapir también recordaría haber leído *Sociología de los omahas* durante su época de estudiante. Era como subir a un tren expreso que pasara por la puerta de la biblioteca de la Universidad de Columbia. Los bailarines llegaban al límite de su resistencia física. Grandes manadas de búfalos corrían a toda velocidad huyendo de un lancero montado a caballo. Los árboles familiares se entrelazaban en rizos y florituras imposibles. Los relatos populares

giraban sobre sí mismos, concluyendo donde habían empezado o empezando donde uno pensaba que iban a terminar. La magia estaba al alcance de la mano si uno conocía las palabras adecuadas o la secuencia correcta de rituales.

A pesar de todo, Sapir no pudo evitar percibir un rasgo irritante en el estilo de Dorsey: cuando explicaba algo sobre los omahas, lo hacía con gran confianza y autoridad, y después contaba exactamente lo contrario. Por ejemplo, uno de los pasajes más importantes del libro consistía en una larga descripción de la danza del búfalo, un rito sagrado de los omahas y otros pueblos que hablaban lenguas derivadas del siouan. Los miembros de la sociedad del búfalo, que supuestamente tenían vínculos sobrenaturales con estos animales, eran los encargados de realizar los bailes. A veces estos se llevaban a cabo para provocar la lluvia, especialmente cuando los campos de maíz de la tribu sufrían a causa de la sequía.

Pero entonces venían las reticencias de Dorsey, con frecuencia entre paréntesis: «(pero Dos Cuervos lo niega)».[650] Dos Cuervos, un jefe omaha, era uno de sus principales informantes y aparecía a lo largo de *Sociología de los omahas* como un fastidioso aguafiestas. En cuanto uno estaba seguro de haber dado con la clave para decidir si traducir un nombre como «Cráneo Seco de Búfalo» o «Piel Seca de Águila», o si la gente del trueno era independiente o una rama del clan del león, o si ambos formaban parte de la misma *moiety*, aparecía Dos Cuervos al final de una frase y negaba la afirmación.

Algunas variantes de la palabra «negar» aparecían veinte veces en el estudio de Dorsey, y «duda», seis, además de muchas otras expresiones o frases con las que Dos Cuervos y otros informantes hacían recelar de la posibilidad de que estuviera entendiendo bien las cosas. Sapir recordaría que cuando lo leía, se desanimaba mucho. Si uno examinaba los informes de campo y las obras clásicas que describían cómo se realizaba trabajo de campo en el ámbito de su disciplina, «algunas preguntas incómodas relativas a la veracidad de las pruebas que conducían a las generalizaciones antropológicas» parecían «no querer plantearse por mera cortesía, como si se hubiera llevado a cabo un pacto tácito entre caballeros», según Sapir.[651]

Pero Dorsey era sorprendentemente distinto. Relataba los hechos tal y como los había recogido, sin escatimar negaciones ni contradicciones. Aunque todavía estaba estudiando, Sapir se dio cuenta ya entonces de lo que suponía el estilo de Dorsey: una muestra de honestidad en relación con las dudas que cualquier observador siente al darse cuenta de lo difícil que resulta afirmar categóricamente algo sobre una cultura ajena.

«Ahora nos damos cuenta de que Dorsey era un adelantado a su tiempo», comentaría Sapir más adelante.[652] Las ciencias sociales no eran como la física o las matemáticas. Por muy vehementemente que Dos Cuervos negase que ocho más ocho son dieciséis, su negación no podía modificar la realidad. Pero en relación con prácticamente cualquier cosa que uno quisiera saber sobre el mundo *social*, dependía de lo que dijesen Dos Cuervos u otras personas como él. No había ninguna manera de comprender una danza o un ritual de siembra, un tótem de caza o una canción para curar a los enfermos, salvo hablando con la gente. Y al hacerlo, uno tenía que admitir de inmediato la posibilidad de que hubiera discrepancias sobre ciertos hechos. El mundo social no era nada, continuaba Sapir, más que una «opinión consensuada». E incluso teniendo eso en cuenta, se presentaba un problema. Incluso si uno daba con una mayoría de personas que coincidían con respecto a cuándo tenía lugar la danza del búfalo, o qué *moiety* incluía a qué clanes, siempre podía aparecer un Dos Cuervos y negar que eso fuese cierto.

La antropología se había imaginado a sí misma como una ciencia comprometida con alcanzar la verdad. Pero organizar una votación para decidir cuál era la verdad no resultaba satisfactorio. Por eso era sumamente importante pensar, ante todo, en que la gente era gente, concluyó Sapir, no meros generadores de información (una lección que podría haber aplicado al Sapir que un tiempo antes había trabajado con Ishi). Si uno se centraba lo suficiente en sus informantes, podía darse cuenta de lo que significaba en realidad una frase como «Dos Cuervos lo niega». Tal vez Dos Cuervos hubiera estado presente en una danza del búfalo que había tenido lugar durante una tormenta, lo cual contradiría la

idea de que su función era necesariamente provocar la lluvia. O tal vez estuviese enemistado desde hacía mucho con otro jefe y quisiera hacer quedar a su rival como alguien inepto y desinformado. Quizá solo había entendido mal la pregunta, o quizá uno entendiera mal su respuesta.

Cuanto más se fijaba uno, más daba la impresión de que Dos Cuervos tenía «un tipo especial de corrección, que en parte era factual y en parte personal», escribió Sapir.[653] La información que uno pensaba que estaba recogiendo cambiaría de forma inevitable cuando uno comenzase a hablar con la gente sobre lo que ella consideraba más relevante. Esto, en la práctica, implicaba algo que Mead y Hurston ya estaban descubriendo en su trabajo de campo y a lo que Sapir pudo dar, como solía hacer, una elegante capa de barniz teórico.

> Por lo tanto, en vez de razonar desde una supuesta objetividad cultural hacia el problema de las variaciones individuales, en algunas clases de análisis tendremos que proceder en la dirección opuesta. Tendremos que operar como si no supiéramos nada sobre la cultura pero quisiéramos analizar lo mejor posible lo que cierto número de seres humanos que tienen la costumbre de vivir unos con otros realmente piensan y hacen en sus relaciones cotidianas.[654]

Sapir estaba dándole la puntilla a un planteamiento que estaba ya a punto de desaparecer. El propio Boas había argumentado en esa línea casi medio siglo antes, en la disputa pública que había mantenido con John Wesley Powell y Otis Tufton Mason. Las culturas no existían por ahí, no flotaban por encima de las cabezas de quienes formaban parte de ellas. No eran «superorgánicas», como comentó Sapir en otro contexto.[655] Por lo tanto, había que abandonar la idea de lograr una definición permanente de lo que *realmente* es esta o aquella sociedad. Lo que había que hacer, en cambio, era sincerarse, admitir que lo máximo que una persona ajena podía acercarse a explicar cierta realidad social era contar lo que un experto —alguien que *vive* inmerso en esa realidad— piensa de ella. La cultura, para Sapir, era ante todo una abstracción teórica,

y tanto quienes se encontraban inmersos en ella como quienes la contemplaban desde fuera —Dos Cuervos y el antropólogo con su salacot en la cabeza— apenas tenían la posibilidad de ofrecer una aproximación a lo que hacía, pensaba, decía y sentía cierto colectivo.

Cualquier determinado número de personas que tuviera la costumbre de vivir con otras, empleando los términos de Sapir, podía constituir una colectividad semejante, independientemente de si se protegían del frío con pieles de ciervo o se ponían vestidos de noche. Una fábrica podía ser una cultura. Una calle donde vive gente de clase media podía ser una cultura. Tanto los miembros de una iglesia metodista como quienes viven en una aldea de chozas hechas de paja y barro tenían sus rituales, obsesiones, ideas comunes y —lo cual era muy importante— sus discrepancias internas sobre lo que constituía un comportamiento adecuado. Para comprender la vida social de estas distintas comunidades no bastaba con elaborar una gran teoría o pasarse un verano haciendo trabajo de campo. Lo que hacía falta era mantener conversaciones largas y respetuosas con los seres humanos reales cuyos mundos uno se estaba esforzando por comprender lo mejor posible.

Sapir escribía para sus colegas antropólogos. Para casi todo el resto del mundo, el hecho de que hubiese algún tipo de discusión sobre qué constituía la cultura omaha habría resultado sorprendente. La mayoría de los norteamericanos blancos nunca había conocido a *un* indio, pero casi todos estaban seguros de que conocían a *los* indios: un tipo homogéneo de gente primitiva y sencilla, que se dividía en distintas tribus que tenían distintos nombres y con una serie más o menos común de «leyendas» y «tradiciones populares» que, según se decía, eran características de las inmemoriales comunidades que habitaban el continente, desde Nueva Inglaterra hasta el océano Pacífico. Un elemento importante de la identidad de los estadounidenses era la convicción de que uno entendía, más o menos, lo que eran los indios.

Desde los primeros tiempos de la república, las órdenes fraternas

de comerciantes y líderes civiles empleaban hachas de guerra, sombreros de plumas y términos aborígenes en sus ceremonias secretas —llamaban «sachem» a los jefes de las logias y «wampum» a las cuotas de sus clubes—, como había hecho Morgan con su fracasada recuperación de la confederación iroquesa. Las guerras contra los indios habían hecho que circulara cierta información sobre los peligros de viajar en diligencia, el salvajismo de esos guerreros que atacaban montados a caballo y lo despiadados que eran sus héroes, desde Cochise, de los apaches chiricahua, hasta Nube Roja, de los siux oglala.

Pero cuando los importantes conflictos armados concluyeron en torno a 1890, los aborígenes norteamericanos pasaron a ocupar una posición central en la forma en que los blancos imaginaban su propio futuro racial. Del mismo modo en que Madison Grant y sus colegas advertían del declive de la raza anglosajona, los indios se empleaban cada vez más como ejemplo de los valores de la clase media que podían rescatarla. Estos eran el estoicismo, el trabajo duro y la conciencia clara de cuáles son las propias metas: en el caso de los chicos, ser valientes y aventureros, y en el de las chicas, habilidosas y hogareñas.[656] Los indios, más que como salvajes que resistían a la expansión de Estados Unidos hacia el oeste, comenzaron a retratarse como sabios y nobles representantes de la naturaleza; la suya era una especie de civilización cuyas virtudes, como las de la antigua Grecia, aportaban lecciones para el presente. Los norteamericanos blancos podían imaginarse un mundo extinguido y exótico como algo muy presente e íntimamente propio: en el parque Midway Plaisance, en la feria mundial de Chicago, con sus danzas de guerra y sus puestos de artesanías; en las exposiciones de los museos y en los espectáculos itinerantes sobre el lejano Oeste; y en la obra del fotógrafo y etnólogo aficionado Edward S. Curtis, cuyos impactantes retratos se publicaron en su monumental libro *El indio norteamericano*, el primer volumen del cual apareció en 1907.

Uno de los principales defensores de esta visión de los indios como modelos útiles fue G. Stanley Hall, de la Universidad Clark, que creía que podían desempeñar un papel importante para ayudar a

los niños blancos a superar sus crisis de pubertad. En su influyente estudio *La adolescencia* (1904), Hall afirmaba que el proceso vital de cada ser humano recapitula el progreso de la humanidad desde el salvajismo hasta la civilización. Esta era una de las teorías consolidadas que Mead había atacado tras la investigación que había llevado a cabo en Samoa. Pero la obra de Hall tenía otro componente. El desarrollo individual, sostenía, estaba profundamente vinculado al progreso de las razas. Desde la infancia hasta la edad adulta, los seres humanos atravesaban las mismas fases fisiológicas que separaban a los pueblos más primitivos y con pieles más oscuras de los más civilizados y con pieles más claras. La tendencia de los niños a arrancarse las costras, por ejemplo, era un atavismo procedente de la necesidad de las razas salvajes de quitarse los piojos; del mismo modo, mientras que los adultos podían hacer frente a un animal que les gruñía, los niños tendían a buscar el escondrijo más cercano, como habían hecho sus antepasados primitivos.[657] «Casi todos los salvajes son niños, o mejor dicho, teniendo en cuenta su madurez sexual, adolescentes del tamaño de un adulto —escribió Hall—. Si no están echados a perder a causa del contacto con la ola avanzada de la civilización […] son sumamente virtuosos, sencillos, confiados, afectuosos y pacíficos entre ellos, curiosos, alegres, asombrosamente religiosos y saludables, con unos cuerpos que en prácticamente todas las funciones son superiores a los nuestros».[658]

Debía permitirse que los impulsos naturales propios de cada fase del desarrollo siguieran su propio curso. Los seres primitivos que vivían entre nosotros —es decir, nuestros niños y niñas— necesitaban que les dejáramos espacio para poder comportarse como tales; de lo contrario, estaríamos interrumpiendo el curso natural de su desarrollo. Los niños debían tener la libertad de corretear, jugar y gritar en el bosque. Las niñas tenían que recibir estímulos que cultivasen su incipiente instinto maternal. Todos debían tener la oportunidad de seguir estos caminos sin que las restricciones de la vida propia de las ciudades supusieran un obstáculo.[659] «La capacidad de lanzar con precisión y fuerza fue en otro tiempo

fundamental para la supervivencia, y los malos lanzadores eran eliminados —decía Hall—. Esto hace, por ejemplo, que el deporte del bésibol nos resulte familiar, ya que representa actividades que durante una época muy larga fueron necesarias para sobrevivir».[660]

Hall creía que la antigua jerarquía de sociedades salvajes, bárbaras y civilizadas establecida por Morgan era bastante correcta. La coda que él ofrecía era que este esquema podía aplicarse tan bien a una persona como a todo un pueblo, en especial si esas personas eran estadounidenses blancas. Como sus hijos solían ser producto de muchas estirpes distintas —inglesa, francesa, alemana, holandesa y otras—, corrían el riesgo de ser víctimas de «un inestable […] conjunto de costumbres, tradiciones y creencias nacionales» en su avance desde la ignorancia hasta la civilización.[661] Pegarle a una pelota de cuero, montar una tienda india y erigir un tótem eran elementos esenciales no solo del proceso de crecimiento de cada individuo, sino también del de desarrollo de una raza cada vez más vigorosa y ambiciosa que se sintiera cómoda con sus orígenes menos refinados.

Las aptitudes físicas y las capacidades raciales, en otras palabras, eran sencillamente dos versiones de una misma cosa. Los teóricos como Hall pensaban que los indios norteamericanos ofrecían un camino hacia la consecución de ambas. Los estadounidenses blancos no tenían mejor manera de relacionarse con los seres primitivos de su entorno —sus hijos— que darles una formación sobre las culturas salvajes que en otros tiempos habían florecido en su nación. Pronto surgiría todo un movimiento que tomó esta idea como precepto fundacional. Los Boy Scouts of America y las Camp Fire Girls, dos instituciones fundadas en 1910, adoptaron falsos rituales indios y los incluyeron en sus órdenes ceremoniales. Los niños blancos comenzaron a aprender «artesanía india» —enhebraban cuentas, trabajaban el cuero, hacían amuletos para evitar las pesadillas, tejían ojos de Dios— en los campamentos de verano, bautizados con nombres que remitían a las comunidades aborígenes: el Campamento Algoquino y el Campamento Tecumseh de New Hampshire, el Campamento Iroqués de Vermont, el Campamento

Katahdin y el Campamento Wigwam de Maine o el Campamento Wampanoag de Massachusetts.

La ciencia había mostrado con claridad las ventajas del estilo de vida indio para los adolescentes y preadolescentes, afirmaban los defensores de estos campamentos. «Margaret Mead y un gran grupo de alumnos de Franz Boas […] nos han ayudado a entender los problemas que debemos afrontar al relacionarnos con adolescentes y en relación con nuestros cambiantes criterios morales», decía la excelsa guía veraniega para padres de Porter Sargent, *Manual de los campamentos de verano*, publicada en 1935. «Aunque [los pueblos primitivos] no sabían nada sobre vestimentas, refugios seguros o agricultura, tienen costumbres, tradiciones y rituales de lo más elaborados, y no carecen de virtudes».[662] Cuando los asistentes a estos campamentos se hacían mayores y llegaban a la universidad, se llevaban consigo a sus indios imaginarios. En la década de 1920 empezaron a proliferar equipos deportivos en todo el país, desde en las universidades segregadas hasta en los clubes profesionales solo para blancos, que se llamaban Bravos, Indios, Guerreros o Jefes. Los jóvenes blancos se vestían con pieles de ciervo y se adornaban con plumas para enfatizar el sistema de valores guerrero de sus equipos. El Jefe Illiniwek apareció por primera vez en la Universidad de Illinois en 1926. El Gran Jefe Bill Naranja salió al campo por vez primera en Syracuse en 1931. Los Boston Braves lanzaron por primera vez una pelota en 1932, y cinco años más tarde se trasladaban y convertían en los Washington Redskins; entonces la capital del país ganó al mismo tiempo un equipo de fútbol y un tótem racial. Apenas unas décadas después de la conquista del Oeste, los estadounidenses blancos consideraban que era completamente normal invertir tiempo y energía en disfrazarse de esa gente a la que sus antepasados tanto se habían esforzado en destruir.

Había una persona en el círculo de Boas que encontraba todo esto particularmente perturbador, tanto para ella como para su incipiente

campo de estudio.

A todos los que se la encontraban en Morningside Heights les parecía una persona a la vez pensativa y expectante, alguien cuyos orígenes no eran fácilmente identificables. Tenía la cara redondeada, el pelo oscuro y largo y unos ojos un poco caídos. «Me hallo en un terreno intermedio —escribió en una ocasión—, y conozco ambos lados».[663] En las Grandes Llanuras, de donde ella procedía, era conocida con diversos nombres, incluyendo Anpétu Wašté Win, o «Mujer del Hermoso Día». En Manhattan, se llamaba Ella Cara Deloria. En un departamento universitario por donde pasaban numerosos visitantes, informantes y colaboradores que se dedicaban a recoger materiales, ella era una de las pocas personas que podían afirmar ser tanto una observadora objetiva como un objeto de estudio. Igual que Hurston estaba investigando qué implicaba estudiar una cultura que ella conocía desde la cuna, Deloria estaba esforzándose al máximo por salvar una cultura que parecía estar a punto de desaparecer por completo. Ella comprendía, más que nadie a su alrededor, las dificultades que suponía llegar a una verdad respecto a una sociedad concreta, sobre todo cuando esta parecía estar pasando a formar parte de la historia a pasos agigantados.

Deloria nació el 31 de enero de 1889, el mismo año en que Boas había comenzado a montar su laboratorio de antropometría en la Universidad Clark.[664] Si él la hubiera conocido entonces, o durante la época en que se dedicaba a recoger materiales para la feria mundial de Chicago, quizá la habría considerado un ejemplo perfecto de lo difícil que era encasillar a las personas indígenas; no era posible considerarlas especímenes de un tipo racial específicamente «americano» ni representantes de una cultura única y atemporal. Deloria había nacido en la reserva india de Yankton, en el sudeste de Dakota del Sur, pero creció en Standing Rock, una de las mayores reservas tribales de Estados Unidos y territorio original de los Hunkpapa Lakota, los Sihasapa Lakota y los Yanktonai Dakota, que son subgrupos de la extensa nación siux.

Su madre tenía sobre todo ascendencia europea, mientras que en los orígenes de su padre, Philip Deloria, predominaba la tribu

dakota. A él, según la intrincada organización jerárquica de esa sociedad, le correspondía ser jefe por una cuestión de herencia, pero a partir de determinado momento se dedicó a su labor como ministro episcopaliano, por medio de la cual alcanzó cierta prominencia en el ámbito local. «Sabía que la raza, como raza, estaba condenada, ya que no había podido adaptarse a las condiciones impuestas por la civilización europea», recordaría ella.[665] Philip insistió en que su hija hablara tanto la lengua inglesa como la dakota —en sus tres dialectos—, y en que aprendiera incluso el catecismo en ambas.

El mundo, pensaba ella, era muy grande. «En algunos países, la gente se comporta de manera muy extraña —escribió en un trabajo cuando estaba en el colegio— y las personas también son rarísimas».[666] Soñaba con viajar alguna vez a Holanda. En cambio, sus padres la enviaron a un internado episcopaliano situado en Sioux Falls. Sacó un sobresaliente en Historia antigua, un mediocre aprobado en Matemáticas y sendos notables en Lengua, Cicerón y Vida de Cristo, lo cual probablemente fuese una decepción, tratándose de la hija de un predicador.[667]

Tras graduarse, comenzó a estudiar en Oberlin, una opción rara pero no inaudita para una india procedente de las Llanuras. Una generación antes, un hombre omaha, Francis La Flesche, había trabajado mano a mano con miembros de la Oficina de Etnología Americana, se había titulado en la Universidad George Washington y había publicado su propio estudio sobre la sociedad omaha siguiendo la tradición de James Owen Dorsey. Otros habían seguido caminos similares. Como La Flesche, que era hijo de un jefe omaha, Deloria ocupaba un lugar muy cómodo en el seno de la élite provincial, pues era hija de una persona destacada en la reserva y estaba bautizada por el rito cristiano. Solían presentársele oportunidades. Como Mead —una ambiciosa episcopaliana liberada de las rígidas restricciones sociales propias de una localidad universitaria del Medio Oeste—, Deloria pronto comenzó a soñar con trasladarse a Nueva York.

El Teachers College era el instituto de formación para maestros

de primaria y secundaria. Sus orígenes se situaban en la década de 1880, época en la que el imperioso Nicholas Murray Butler, que después se convertiría en una pesadilla administrativa para Boas, fue su primer presidente. Su objetivo era crear un grupo de maestros que dieran clase a los hijos de la gente pobre que vivía en las ciudades. Deloria se matriculó en 1912 para terminar el grado que había comenzado en Oberlin. Formaba parte de un pequeño ejército de mujeres y hombres de quienes se esperaba que llevaran a cabo la misión de la facultad en lugares remotos, como las reservas indias y las escuelas comunales que proporcionaban educación a la población indígena. Los alumnos de esta facultad se convertían en aborígenes civilizados, como podría haberse dicho en la época, que acabarían siendo motivo de orgullo para su raza y ayudarían a sacarla de la pobreza y el paganismo.

En Nueva York, Deloria estaba separada de las Grandes Llanuras por la geografía, pero no por la historia. La frontera que marcaba el límite entre el Oeste y la civilización todavía era un recuerdo vivo. Su padre había sido uno de los mediadores entre las autoridades de las reservas y Toro Sentado, el legendario jefe siux que había profetizado la derrota de George Armstrong Custer en Little Bighorn.[668] Cuando Deloria estaba a punto de cumplir dos años, la policía había matado a Toro Sentado en la reserva en que ella había crecido. Aquel mismo mes de diciembre de 1890, un intento por parte de la caballería estadounidense de desarmar a los lakota siux en Wounded Knee Creek, en Dakota del Sur, acabó con más de doscientos hombres, mujeres y niños muertos. Fue la última gran masacre de civiles indios del siglo cometida por agentes norteamericanos. Deloria vivía en una época en que la imagen de los indios se había ido moldeando no solo por la experiencia reciente de la conquista, con toda su violencia, sino también por la memoria de dicha experiencia, en la que esta era presentada de una manera totalmente distinta a lo que había sido: en las novelas baratas, en las tiendas de tabaco con estatuas de indios con sus pipas y en el espectáculo sobre el salvaje Oeste de Buffalo Bill, que contó su versión circense de la historia norteamericana hasta que se arruinó

en 1913, el año en que Deloria cursaba tercero de carrera. Mientras estudiaba en el Teachers College, Deloria recibió una llamada inesperada. El profesor Boas quería verla. No tardó en recorrer la escasa distancia que la separaba del campus principal de Columbia, bajando por Broadway. Boas se había enterado de que en el Teachers College había una mujer siux, y se preguntaba si podría serle de ayuda en algunos proyectos que tenía en marcha. Le hizo un examen sobre gramática de la lengua dakota y, cuando se convenció de que realmente la dominaba, la contrató para que le echara una mano impartiendo clases de dakota tres veces por semana, cosa que ella hizo durante el resto de su cuarto curso de carrera. Más adelante, Deloria afirmaría que ese trabajo que Boas le había conseguido supuso el primer sueldo de su vida.[669] Tras graduarse, Deloria dejó Nueva York y volvió a su antiguo colegio de Sioux Falls para dar clase, como se esperaba que hiciera una licenciada del Teachers College. Con el tiempo, consiguió un puesto en el Instituto Haskell de Lawrence (Kansas). Esta institución formaba parte de la red de internados gestionados por el Gobierno federal para niños y niñas de sociedades tribales; era la vanguardia de un sistema nacional que fomentaba la integración por medio de la reeducación obligatoria de la infancia, a menudo en nefastas condiciones de vida. Uniformados y vestidos con ropas militares, los hacían formar en hileras delante de la fachada de piedra de Hiawatha Hall, el edificio principal del instituto.

Un tiempo después, Deloria se dedicó a supervisar las clases de educación física de las alumnas. Estas clases a veces parecían la combinación perfecta de aquellos indios imaginarios —tal como se concebían en los campamentos de verano norteamericanos— y de las personas reales que todavía vivían en las praderas de Kansas. En una de ellas, los pequeños tuvieron que ataviarse con una vestimenta india completa —las pieles de ciervo fueron cortesía de los Almacenes Lyon Curio, de Clinton (Nebraska)— para un desfile en el que se mostraba el «progreso de los indios»: abandonaban su antigua vida errante para incorporarse a la sociedad norteamericana como personas educadas y cristianas con una residencia estable.

Como decía el guion de Deloria,

> *Queridos camaradas que habéis trazado el camino*
> *sobre el que nuestra raza ha viajado durante años:*
> *habéis visto cómo los dones de la Iglesia, las escuelas y el Estado*
> *han contribuido a la llegada de un nuevo día.*[670]

Tal vez no estuviese aprovechando al máximo su titulación por la Universidad de Columbia, pero la relación con el Instituto Haskell resultó providencial. En la primavera de 1927, casi por casualidad, Boas se encontró con ella en Lawrence durante uno de sus viajes a la costa oeste. Recordaba la labor que había hecho hacía una década y mostró un gran interés por contratarla de nuevo, si ella tenía tiempo. «Siempre me pareció una persona más inteligente de lo habitual —le dijo Boas a Elsie Clews Parsons—, pero la perdí de vista completamente».[671] A finales de año, Deloria decidió renunciar a su puesto de profesora y continuar con lo que había estado haciendo en Nueva York. Regresó en febrero de 1928, justo cuando Mead estaba terminando *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* y Hurston estaba embarcada en su primera expedición para hacer trabajo de campo en el sur.[672] Boas tenía mucho trabajo que encargarle a Deloria. La puso a revisar las investigaciones que habían llevado a cabo los lingüistas y viajeros del siglo XIX en las Llanuras. Los informes anuales de la Oficina de Etnología Americana y las numerosas publicaciones del Museo Americano de Historia Natural estaban llenos de detalles relativos al vocabulario, los rituales y los sistemas de creencias. Pero casi nada había sido jamás corroborado por un indio, ni se habían aclarado las posibles discrepancias adecuadamente por medio de un nuevo documento científico. Boas se dio cuenta muy pronto de la magnífica oportunidad que ella proporcionaba. Le encargó que examinara los primeros descubrimientos de James R. Walker, un médico que había ejercido en una reserva y que era uno de los últimos grandes aficionados a

recoger todo tipo de materiales, siguiendo la tradición de gente como Dorsey.

Walker había estado en el ejército de la Unión durante la guerra de Secesión y después se había licenciado en Medicina en la Northwestern University. En 1896, aceptó un puesto de médico en Pine Ridge, la segunda reserva más grande del país, situada en las praderas de Dakota del Sur. Durante los dieciocho años siguientes, Walker trató casos de tuberculosis, trabajó para mejorar las instalaciones sanitarias y aprendió a colaborar con los curanderos locales en el tratamiento de enfermedades de los más de siete mil residentes de la reserva, que en su mayoría pertenecían a la tribu oglala lakota. En 1902, gracias a un encuentro casual con Clark Wissler, un ayudante de Boas en el Museo Americano de Historia Natural que se encontraba de visita en Pine Ridge, Walker se convirtió en antropólogo aficionado. Como Dorsey con los omahas, él también comenzó a colaborar aportando información sobre la lengua y la religión de los oglalas y realizando mediciones a tiempo parcial de hombres, mujeres y niños siux para la recopilación de datos antropométricos. En 1917, el museo publicó *La danza del sol y otras ceremonias de la división oglala de los teton dakota*, un estudio exhaustivo realizado por Walker sobre una de las principales ceremonias de diversas tribus de las Llanuras. Walker se tomó la molestia de mencionar y agradecer a algunos informantes locales —Herida Pequeña, Caballo Americano, Herida Mala, Toro Pequeño, Sin Carne, Escudo Resonante, Tyon y Espada— que habían participado en los ritos que se describían.[673] Pero era necesario que alguien corroborara todo eso, lo reconfirmara y lo pusiera al día. Y tenía que ser alguien que conociese muy bien la sociedad local.

Con el dinero que Boas consiguió, Deloria partió rumbo a territorio indio. Mientras Hurston peinaba la costa del golfo en busca de relatos populares, Deloria se instaló durante un verano en las Llanuras, donde se dedicó a hablar con la gente, escribir y recoger materiales diversos. Para el comienzo del año académico regresó a Nueva York e intentó organizar lo que había recopilado, haciendo referencias cruzadas y tratando de confirmar todos los

datos. En 1929 ya había reunido sus notas en un manuscrito que envió al *Journal of American Folklore*, donde trabajaba Ruth Benedict. El artículo apareció ese otoño y de inmediato arrojó numerosas dudas sobre las afirmaciones de Walker.[674]

Para empezar, explicaba Deloria, era muy difícil precisar una forma inequívoca de ceremonia siux, sin ambigüedades, sobre todo respecto a la versión de la danza del sol de los oglalas lakotas. En muchas tribus, los hombres jóvenes trataban de alcanzar visiones sagradas superando dolorosas pruebas, como colgarse de un pino empleando cuerdas de cuero sin curtir que se cosían a la piel de su pecho y de su espalda. Pero sacar conclusiones definitivas sobre cómo y cuándo se llevaba a cabo este ritual, y sobre quiénes participaban en él —como había hecho Walker—, era prácticamente imposible. Deloria sospechaba que Walker, como casi todos los forasteros, había tenido problemas para confirmar las cosas que la gente le explicaba. Dependía por completo de unos pocos informantes que, incluso en el caso de que fuesen jefes o personas destacadas en su comunidad, podían tener un punto de vista demasiado limitado o sesgado.

Una y otra vez, a petición de Boas, Deloria volvió a examinar el material de Walker. Cada vez que lo hacía, arrojaba más dudas sobre algunas obras que habían constituido la base de lo que los norteamericanos blancos pensaban de los siux. Walker parecía haberse inventado algunas cosas, según Deloria, o al menos daba por sentadas ciertas cosas de las que nadie que ella conociera había oído hablar jamás. Algunas de sus historias daban la impresión de ser glosas de temas bíblicos, por lo que estaba clara la influencia de los misioneros cristianos. También aparecían elementos que tal vez se creyeran o practicasen en otros tiempos, cuando Walker había realizado su trabajo de campo, pero de las que ya no quedaba ni rastro. Incluso aunque algunos de los relatos de Walker fueran ciertos en la época en que los había recogido, decía Deloria, la sociedad siux parecía haber avanzado desde entonces. Los siux eran un pueblo vivo, afirmaba, no una cultura inmaterial preservada en ámbar.

Boas estaba exasperado. Walker no podía haberse inventado cosas, insistía Boas en las cartas que le enviaba a Deloria. Algo debía de haber detrás de sus ideas. En alguna reserva siux es posible que quedaran rastros de los detalles que él había catalogado, y Deloria tal vez pudiera encontrarlos si se esforzaba un poco más. Había que abordarlo todo con mucho cuidado, contestaba ella; uno no podía presentarse ahí por las buenas y pedirle a la gente que le contara todas las historias que conocía, como por lo visto había hecho Walker, porque en ese caso, lo más probable era que solo obtuviera materiales poco representativos y efímeros. El mundo estaba lleno de gente como Dos Cuervos, de los omahas, que negaba unas cosas y afirmaba otras. Hacía falta dedicar mucho tiempo y conocer bien las costumbres locales para averiguar lo que la mayoría de los miembros de una comunidad realmente pensaba o creía y, por otra parte, para detectar qué cosas se había inventado alguien que decía hablar en nombre de la comunidad.

«No puedo explicarle hasta qué punto es fundamental que lleve carne o alguna otra comida cada vez que voy a hablar con un informante —le escribió Deloria a Boas un verano—. Si no lo hago, dejo inmediatamente de estar del lado de los dakotas y paso a formar parte de la categoría de los extranjeros».[675] Uno tenía que saber con exactitud cómo hacer un regalo, qué regalos eran apropiados, cómo había que comer con la gente, cuáles eran los términos de parentesco adecuados (tíos, hermanos, hermanas, tías, primas y las múltiples variantes de cada uno que existían en las lenguas siux) para dirigirse a cada persona. Solo entonces podía uno regresar, en otra ocasión, con la esperanza de obtener relatos o información sobre una antigua ceremonia. Pero «actuar como un blanco, yo, una india, supondría crear al instante una barrera entre yo y mi gente». Y como si quisiera demostrar lo que estaba diciendo, envió un paquete lleno de colas de rata almizclera, de las que se suponía que se extraían los mejores tendones para adornar una prenda de ropa con finas púas de puercoespín. Para sacar el tendón, le explicaba a Benedict en una carta adjunta, lo único que había que hacer era meterse entre los dientes la punta de la cola y tirar.[676]

Deloria era bien conocida en el departamento, aunque ahora pasaba más tiempo en el Oeste que en Manhattan. Confiaba en Boas para que la orientara en su trabajo de campo y recurría con frecuencia a Benedict en busca de asesoramiento y recomendaciones editoriales. Conoció a Mead durante el invierno de 1930-1931, cuando Mead y Fortune regresaron tras concluir su estancia entre los omahas.[677] Y trabajó con Hurston en algunos proyectos comunes patrocinados por otros profesores de Columbia, aunque probablemente nunca se conocieran en persona.[678] Como Deloria no había hecho el doctorado, su formación se limitaba a lo que había logrado aprender en las breves lecciones que le habían dado Boas y Benedict en sus despachos o en el pasillo del departamento. Sin embargo, teniendo en cuenta el estilo docente de Boas, esa formación seguramente no fuese muy inferior a la que solían recibir sus alumnos normales. Deloria asistía a alguna clase cuando se encontraba en Nueva York o anotaba los consejos que Boas le daba sobre cómo organizar mejor su trabajo. «No vayas a ninguna parte antes de olvidar tus prejuicios», apuntó en determinado momento. «Las culturas son muchas; el hombre es uno. Boas».[679]

Durante el tiempo que no estaba en Standing Rock, vivió en numerosas direcciones: tuvo pequeños apartamentos en Manhattan y New Jersey, alquiló una casa por una breve temporada en Iowa, se alojó con una amiga en alguna parte de Dakota del Sur y ocasionalmente dormía en su coche. Una vez explicó que sus propiedades se reducían a solo seis objetos, ninguno de ellos una máquina de escribir, una cosa crucial para alguien que se dedicaba a recoger palabras.[680] Como muchas otras mujeres vinculadas al departamento de Columbia, Deloria era en esencia una científica social itinerante, que carecía de un puesto en la universidad y de financiación para sus investigaciones, al margen de los trabajos puntuales que Boas y Benedict le encargaban. Pero tenía que llegar a fin de mes. Para poder sobrevivir, escribía y dirigía grandes espectáculos de música y danza que se representaban por todo el país; era algo similar a lo que ya había hecho en Haskell. Algunos estaban pensados para los turistas y otros eran para los niños blancos

que iban a campamentos de verano: falsos indios que aprendían con ceremonias auténticas.[681] Con el tiempo, sin embargo, surgió un proyecto nuevo que parecía que le iba a proporcionar una mayor estabilidad de la que había tenido nunca.

Durante más de dos décadas, Boas había estado trabajando en un tratamiento exhaustivo de las lenguas nativas americanas. Su labor había comenzado cuando se dirigió a la Oficina de Etnología Americana para proponer que financiara una serie de manuales sobre lenguas indígenas. El primero apareció en 1911, el año en que se había producido un verdadero florecimiento de sus ideas y en que emergió como una figura pública. El segundo volumen salió en 1922, e incluía un manual de Edward Sapir sobre la lengua takelma, hablada en el sudoeste de Oregón, e informes de otros expertos que abordaban las lenguas de los coos de la costa noroeste del país y de los chukchis de Siberia, entre otras. Estas publicaciones demostraban las conexiones lingüísticas existentes entre los pueblos aborígenes de Norteamérica y los de Eurasia, respaldando la teoría según la cual los primeros pobladores de las Américas habían sido migrantes que habían cruzado el estrecho de Bering. Para cuando estuvo lista la tercera parte, en 1933, el interés de la oficina por estos manuales —una serie que amenazaba con volverse interminable— había disminuido mucho. Boas se dirigió entonces a un editor neoyorquino para que publicara los trabajos de lo que quedaba de su equipo, incluyendo el que habían realizado Gladys Reichard con los coeur d'alene de Idaho y Ruth Bunzel con los zuñis, la comunidad que había sido tan importante para los descubrimientos llevados a cabo por varios miembros del círculo de Boas a comienzos de siglo.

Una buena parte de la financiación para el ambicioso proyecto de Boas fue proporcionada por el Comité de Investigación sobre las Lenguas Nativas Americanas, que contaba con una subvención de la Corporación Carnegie de Nueva York. Desde su fundación en 1927, el comité había estado trabajando con un presupuesto de lo más austero, unos ochenta mil dólares en total, entregados en pequeños montos para cubrir los desplazamientos en tren y el alojamiento de los investigadores, además de un estipendio para los colaboradores

nativos.[682] La lista de becarios era una historia en la sombra de toda la profesión: estaba compuesta por ayudantes a tiempo parcial, colaboradores de campo, lingüistas aficionados y otros individuos entusiastas y entregados que nunca obtuvieron un título de profesor ni ningún reconocimiento académico. Deloria estaba entre ellos. Boas le prometió que destinaría parte de los fondos a subvencionar su investigación de campo y sus gastos de manutención mientras ella trabajara con el material de los siux. El dinero que acababa recibiendo Deloria —desembolsado con cuentagotas, muchas veces con retraso, por medio de cheques que se enviaban a direcciones equivocadas— a veces marcaba la diferencia entre dormir en un apartamento alquilado o en su coche.

Todo el proyecto era apabullantemente complejo. Boas supervisaba a investigadores de campo y especialistas académicos por todo el país y en diversas partes del mundo, todos ellos trabajando contrarreloj para localizar a hablantes nativos, compilar listas de vocabulario y desentrañar complicadas estructuras gramaticales antes de que los últimos fragmentos de la lengua que estudiaban desaparecieran para siempre. En muchos casos, los antropólogos eran como un gran equipo de hermanos Grimm que se dedicaba a archivar historias y maneras de hablar para que ya no dependiesen de la transmisión de padres a hijos, la forma tradicional de supervivencia de las lenguas. La mayoría de ellos estaban creando de la nada una forma estandarizada de lenguas que carecían de una versión escrita o que se hablaban en una enorme variedad de dialectos. Al abrir uno de los volúmenes del *Manual de las lenguas de los indios americanos*, podía producirse un encuentro mágico: uno se topaba con una forma de discurso de la que nunca había escuchado hablar, con su propia lógica, sus propias reglas y su propia belleza, y con una manera única y perfecta de ver el mundo. Cada uno de estos libros era un modo de adentrarse en los secretos codificados de un pueblo que hasta entonces había sido considerado un grupo de nativos exóticos o, peor, de salvajes moradores de la frontera.

El equipo de Boas era sumamente variado, pero Deloria era distinta. «Durante todo el tiempo que estuvo trabajando con indios

norteamericanos —escribiría Benedict más adelante—, el profesor Boas nunca se encontró con otra mujer de su calibre».[683] Era hablante nativa de la lengua dakota y sus dialectos, y tenía escasa formación como lingüista, al margen de las sesiones informales que le habían proporcionado Boas y Benedict. Pero su instinto y su capacidad para comprender sobre la marcha cómo orientar el trabajo de campo, según Benedict, probablemente le confiriesen una pericia mayor de la que tenían muchos estudiantes de doctorado. «Su conocimiento del tema es único», explicaba Boas con contundencia en una carta de recomendación, una de las muchas que escribiría a lo largo de los años.[684] Margaret Mead pensaba que su propia labor en una comunidad nativa americana, los omahas, había sido ante todo un ejercicio de lo que calificaba como «etnología demasiado tardía».[685] Todo lo que aquel pueblo pudiese haber tenido de interés le parecía haber desaparecido hacía mucho tiempo: había sido destruido por la pobreza y la invasión de los blancos. Pero Deloria sabía que esto no podía ser así. Al fin y al cabo, ¿en qué la hubiera convertido eso a ella, si no en un fantasma que vagaba llevando una maleta de cartón? Incluso una trabajadora de campo tan experimentada como Mead podía caer en lo que Deloria llamaba «antropología de sillón».[686] Era mejor dejar de querer identificar los rescoldos casi extintos de una civilización antigua y dedicarse a conocer la cultura viva y presente de la gente que se hallaba a su alrededor, mujeres y hombres que no estaban atrapados en la historia, sino, como la propia Deloria, avanzaban por ella a tientas. La nostalgia del pasado no tenía sentido si uno podía descubrir la caleidoscópica riqueza del presente. Lo que ocurría era que el presente podía adoptar formas que uno considerase sorprendentes o frustrantes, e incluso decepcionantes.

Por eso Deloria creía que era tan importante entender las lenguas locales. También el discurso estaba en constante transformación. Como sucedía con los anillos de los árboles o con una excavación arqueológica en medio de una ciudad, su importancia no residía en el hecho de documentar lo que ya ha ocurrido, sino como un registro del cambio, una confluencia

incesantemente creativa del mundo presente y de mundos pasados. Las lenguas nativas americanas valoraban el ingenio, los juegos de palabras, las yuxtaposiciones, los errores intencionales, los retruécanos y los chistes bien contados, es decir, las mismas cosas que podían hacerse en cualquier otra lengua. La clave consistía en empezar a *escucharlas*, en considerar las lenguas vivas que todavía salpicaban las Llanuras no como horribles retazos, sino como algo existente en el plano de lo real, que todavía conservaba su energía. Para escribir adecuadamente sobre indios, hacía falta dejar de conjugar los verbos en pasado.

En los sucesivos viajes para hacer trabajo de campo que la llevaron a Standing Rock y a otros lugares, Deloria se esforzó por escribirlo todo. Su objetivo era crear, partiendo de las numerosas notas y entrevistas que tenía, algo que mostrara la manera en que hablaban su familia y sus vecinos de Dakota, pero sin presentarlo como algo inerte, como habían hecho Walker y otros investigadores que trabajaban en las reservas. En las cartas y manuscritos que intercambiaban Boas y Deloria, sus conversaciones sobre la lengua dakota eran a menudo sumamente técnicas. ¿Cómo podía explicarse la gran riqueza de demostrativos, las numerosas formas que había en ese idioma para decir «este», «eso», «esos»? ¿Qué decir de la asombrosa capacidad de la lengua dakota para expresar un momento, un lugar y el punto de vista del hablante empleando solo una palabra? ¿Cómo podían traducirse los posesivos que distinguían las partes del cuerpo que controlamos con facilidad —como los ojos o los pies, pero también, según los dakotas, el espíritu— de los que se suponía que eran más difíciles de dominar, como el pulgar o la mandíbula? Frase a frase, fonema a fonema, trabajaban para cartografiar todo un cosmos de significados. Explicaron que los hombres y las mujeres tenían distintas maneras de hablar, lo cual es una característica general de las lenguas siouan; consignaron la amplia variedad de formas existentes para indicar aprobación, desaprobación o indiferencia; mostraron el profundo significado que solía revestir una estructura complicada: la capacidad, por ejemplo, de decir sucintamente algo como «mi hermana me ha dado una

piedra en vez de pan» mientras al mismo tiempo se decía «lo que hizo fue una cosa muy mala, de modo que nuestra relación se ha deteriorado». Una forma gramatical muy sencilla podía dar cuenta de unos vínculos sociales en extremo complejos.

Describir una lengua implicaba observar la manera única en que una comunidad trataba de condensar la experiencia, de analizarla y de transformarla en unidades comprensibles y comunicables. Al hacerlo, Deloria estaba habitando dos mundos al mismo tiempo. «Su infancia entre [los dakotas], su posición privilegiada en la tribu y su dominio del lenguaje le han permitido dar una explicación íntima sobre este importante grupo que no hubiera sido posible proporcionar en otras condiciones», escribió Benedict en un informe sobre su investigación.[687] Pero Deloria también percibía las desventajas de esta forma de ganarse la vida. «Hoy estoy muy triste porque todas las cosas que había planificado han salido mal, y estoy sin trabajo», le escribió a Boas a finales de 1938 empleando un papel de carta viejo procedente de un hotel. Ya había pasado una década desde que había comenzado a colaborar con papá Franz. Su labor en el proyecto de las lenguas se había prolongado durante años. «¡No puedo conseguir ningún empleo federal, porque tengo fama de haber estudiado demasiado!».[688]

Al verano siguiente, Boas le dio una noticia que pensaba que le levantaría el ánimo. «Te alegrará saber que la Academia Nacional de las Ciencias va a publicar [nuestro trabajo]», le dijo.[689] La principal institución del país dedicada a las ciencias naturales le enviaría pronto las galeradas, le informó, y necesitaba que ella le ayudara a revisarlas para asegurarse de que todo estaba bien. El resultado final, llamado simplemente *Gramática dakota*, salió al fin de la imprenta en 1941. Como otros trabajos técnicos sobre lingüística, era una obra tremendamente académica, no apta para lectores pusilánimes. Pero del mismo modo en que los matemáticos a veces comentan que una ecuación compleja es elegante o ingeniosa, una gramática descriptiva podía ser una obra de arte colectiva. Se trataba de una vía de entrada en una civilización que en otros tiempos se había extendido por las llanuras del norte, y que continuaba

remodelándose, como bien sabía Deloria, en las reservas y más allá de ellas. En el prólogo del libro, Boas afirmaba que el perfecto dominio de la lengua que tenía Deloria, su gran capacidad para percibir matices y diferencias muy sutiles de expresión, su amplio vocabulario y, lo más importante, su don para captar el «tono emocional» de la lengua habían resultado vitales para la investigación.[690]

Más que Minik, que había tenido que buscar los huesos de su padre desaparecido, más que Ishi, que había muerto siendo literalmente una pieza de museo, y más incluso que Dos Cuervos, que había quedado para la posteridad entre paréntesis, Deloria había conseguido demostrar por fin la teoría fundacional de Boas: que los pueblos cuyos restos se habían puesto en exhibición y cuyas culturas se habían modelado para crear una especie de primitivismo pop, eran, al fin y al cabo, completamente humanos. Todo esto también proporcionaba una imagen de la Norteamérica profunda, de una sociedad oscurecida por su obsesión con la idoneidad racial y la evolución cultural lineal. Si uno quería saber lo que habían dicho los jefes siux tras la batalla de Little Bighorn o comprender el angustiado lamento de las madres cuando les llevaban a casa los cuerpos de sus hijos después de la de Wounded Knee —si alguien deseaba descubrir, en otras palabras, la cara B de la historia estadounidense que se contaba en las aulas y en los campamentos de verano—, Boas y Deloria estaban mostrando el camino para empezar a hacerlo.

El punto de partida estaba ahí delante, en la primera página. Boas había escrito prólogos para algunos de los primeros libros importantes de sus estudiantes, entre los que destacaban especialmente *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, de Mead, y *Mulas y hombres*, de Hurston. Pero con Deloria hizo algo mucho más excepcional. «Hay mucha gente que me pregunta por nuestra gramática —le escribió ella al año siguiente de la publicación—. Estoy muy orgullosa de ser su coautora».[691] Por primera vez con cualquiera de sus discípulos —de hecho, fue una de las pocas veces en que lo hizo en toda su carrera—, Boas compartió la autoría de un

libro.

11
TEORÍA VIVA

Durante la década de 1930, en medio del gran esfuerzo que le suponían la escritura, el asesoramiento en el trabajo a otros antropólogos, la edición de textos y la captación de fondos para la investigación, Boas decidió cambiar su manera de dar clase. Las reuniones ocasionales de estudiantes de doctorado y profesores invitados que había organizado en su casa mientras Marie vivía se convertirían ahora en seminarios regulares. Los martes por la tarde, a lo largo de casi toda esa década, presidió sesiones en las que alumnos y colegas eran invitados a comentar sus últimos descubrimientos. El antiguo bosque en el que los Boas habían construido su casa con gablete se estaba convirtiendo en un barrio residencial, conectado con Manhattan por medio del recién estrenado puente de George Washington. Cada semana, Benedict se metía en un coche junto con un par de alumnos de doctorado y se dirigía a New Jersey.

Tenían mucho de que hablar. Entre las reuniones del departamento y la supervisión de tesis doctorales, Benedict había estado revisando el trabajo de campo que había hecho con los zuñis y editando artículos para el *Journal of American Folklore*. La mayor parte de un número reciente de esta publicación estaba dedicada a un estudio de Hurston, de unas cien páginas de extensión, sobre la religión popular en Nueva Orleans y en la costa del golfo de México. Mead y Fortune estaban escribiendo su obra sobre los

omahas. Alfred Kroeber se había tomado un año sabático en la Universidad de Berkeley y apareció de visita; se había convertido en la principal autoridad del país en pueblos tribales californianos.

El venerable Bronislaw Malinowski se presentaba allí de vez en cuando, procedente de Londres, quizá intentando conseguir el puesto de Boas cuando este lo dejara vacante. «Es tan vanidoso como un pavo real y tan vulgar como un chiste tabernario», le cotilleó Benedict a Mead.[692] En las fiestas del departamento se abría paso con una determinación absoluta y monotemática; era, según dijo Sapir en una ocasión, un «romántico beligerante».[693] Por lo visto, una vez había metido dinero en las medias de Hurston; era su manera de proponerle que tuvieran una aventura.[694] Por su parte, Mead percibía cierta desconsiderada indiferencia por parte de Malinowski. Había elogiado el trabajo que ella había llevado a cabo en Samoa, pero estaba convencida de que Sapir había predispuesto al gran investigador de las sociedades del Pacífico en su contra.[695] Y es que Sapir seguía hurgando en su antigua herida. «Es […] una perra asquerosa que se ha visto aplanada hasta convertirse en una alegoría maloliente —le escribió a Benedict tras leer *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*—, un símbolo de casi todo lo que más detesto de la cultura norteamericana contemporánea».[696] Poco después publicó un apenas disimulado ataque contra las «mujeres liberadas» que no lograban entender que los celos eran una emoción humana universal. «El amor, tras ser excluido del sexo, se toma su venganza adoptando formas antinaturales —escribió en el *American Journal of Psychiatry*—. El culto al "carácter natural" de la homosexualidad no engaña a nadie más que a quienes necesitan racionalizar sus propios problemas».[697]

Mead respondió en un tono similar. Los celos, decía en el artículo que escribió sobre el tema, eran, según su experiencia, algo que con frecuencia padecían los hombres mayores y poco talentosos.[698] Los menosprecios y las traiciones, los amoríos secretos y las hostilidades furiosas, las amistades a prueba de bombas y las intensas rivalidades formaban parte de los seminarios que se organizaban en Grantwood en la misma medida que los verbos de la

lengua dakota y las máscaras de Nueva Guinea. Pero los alumnos de Boas, debatieran sobre sexo, sobre el éxito o sobre cualquier otro aspecto de la vida social, habían aprendido de su maestro a no prefigurar esquemas demasiado ambiciosos ni sacar conclusiones demasiado generales. Desde hacía mucho tiempo él explicaba con claridad lo que consideraba «el problema más difícil de la antropología»:[699] ¿había leyes universales, presentes en todas las culturas humanas, y si era así, cómo podía uno descubrirlas? El antiguo profesor de Reo Fortune, A. R. Radcliffe-Brown, una vez presionó a Boas para que extrajera al menos una generalización de sus décadas de expediciones, recogidas de materiales y publicaciones. Lo único que Boas se aventuró a decir fue: «La gente no usa nada que no tenga».[700]

Era un sencillo pero profundo resumen de su pensamiento. Importar ideas, conceptos, marcos de referencia y categorías mentales de la sociedad propia a una sociedad ajena podía servir para entender cosas importantes, desde luego. Las tasas de natalidad y mortalidad en Ta'u, cómo baja el velo del paladar para formar una consonante nasal en lengua dakota, los momentos en que una historia en Eatonville se apartaba del ámbito de lo real para internarse en el de lo fantástico, eran elementos que un forastero podía contabilizar o identificar. Pero nadie debía confundir su propia mirada con una verdad sencilla y que no representa ningún problema. Había que comenzar el análisis con las herramientas intelectuales que tenían sentido para quienes las empleaban. Si uno llegaba a una sociedad en la que la gente no entendía lo que uno quería decir cuando hablaba de un «primo hermano», de un «romance ilícito» o de una «migraña», no servía para nada insistir en que ellos también tenían tales cosas.

Boas pensaba que la antropología debía ser una ciencia conversacional, constituir un diálogo entre dos formas de ver las cosas, la propia y la de alguien más. Conducía a historias específicas y a experiencias únicas, hacia una comunidad particular —esta de *aquí*— y sus valiosísimas maneras de entender su lugar en el mundo. Ser antropólogo suponía intentar llevar a cabo un aclaramiento

crítico de la propia experiencia. Para ello uno se aventuraba en los lugares más extraños y remotos; había que comprender cómo funcionaban algunas cosas antes de poder afinar bien. Los antropólogos debían ser escépticos por naturaleza con respecto a sus esquemas mentales, entendiendo que son algo condicionado por la cultura, y no lanzarse a toda prisa a pontificar sobre la naturaleza de los seres humanos. Boas ya había visto los desastrosos resultados que podía tener esta falta de autocuestionamiento, por ejemplo cuando los teóricos de la raza y los eugenistas habían afirmado, llenos de confianza, que comprendían a la humanidad.

Algunos de los alumnos más antiguos de Boas se sentían irritados ante las reticencias que mostraba su mentor a establecer generalizaciones. Lowie, Kroeber y Sapir, cada uno a su manera, querían que la teoría impulsara a la ciencia, o al menos que fuese su fin último. «Está claro que el inconsciente del doctor Boas decretó hace mucho tiempo que las catedrales científicas son solo para el futuro, […] que solo las piedras angulares, los muros sin concluir o incluso algún pórtico ocasional y aislado están estrictamente al servicio del Señor», escribió Sapir en una malhumorada reseña del libro de Boas *La antropología y la vida moderna*.[701] Y eso era una pena, opinaba Sapir. Acumular relatos, leyendas, tablas de parentesco y vocabularios nativos no era demasiado útil si luego no se ponían al servicio de una conclusión global. Desde que la antropología se había convertido en una ciencia popular, dijo, estaba en peligro de volverse «barata y superficial, como en el caso de *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, de Margaret Mead».[702]

La búsqueda de leyes generales había motivado a Lewis Henry Morgan y a John Wesley Powell, que defendían la idea de que todas las culturas recorren un camino común. Esto también se daba por hecho, y era fundamental, en el pensamiento de psicólogos como G. Stanley Hall, que aspiraba a explorar los recovecos más profundos de la mente humana. En el momento en que Boas comenzó con su seminario de los martes, también era un precepto fundamental en el ámbito de la sociología, la disciplina que se estaba desarrollando como una especie de hermana de la antropología: la primera trataba

de comprender las sociedades supuestamente más complejas del avanzado Occidente, y la segunda se centraba en las presuntamente más simples del resto del mundo.

En Estados Unidos, la investigación sociológica había sido impulsada hacía poco por *Middletown* (1929), un estudio sobre la vida en una ciudad norteamericana anónima y supuestamente típica que en realidad se había llevado a cabo en Muncie (Indiana). «Para muchos de nosotros que quizá estuviéramos dispuestos a debatir con tranquilidad las distintas conductas, con sus muy singulares pautas, que son costumbre en los pueblos no civilizados, resulta una clara muestra de mal gusto centrarse con la misma imparcialidad en el mundo del que formamos parte —escribían sus autores, Robert y Helen Lynd—. Sin embargo, nada puede ser más revelador que alcanzar precisamente ese grado de objetividad y el punto de vista con que contemplamos a los pueblos "salvajes"».[703]

Empleando tablas estadísticas y relatos bien trenzados, los Lynd examinaron las características esenciales del trabajo, la vida familiar, la educación, la religión y el ocio entre los habitantes de la ciudad. No se limitaron a ofrecer una etnografía de la vida en una localidad pequeña, sino que también propusieron una teoría general sobre ella. Los hábitos culturales, decían, parecían ir a la zaga de los cambios en las condiciones materiales. Los habitantes de Middletown consideraban más fácil adaptarse a tener cuartos de baño sin ventanas que a la idea de que las mujeres trabajaran fuera del hogar. Pero los Lynd no tuvieron en cuenta numerosos hechos importantes relacionados con su objeto de estudio. Aunque en Middletown había muchos ciudadanos negros, la palabra «negros» apenas aparecía en tres páginas del libro. En cualquier caso, mostraron que las estadísticas, las entrevistas en profundidad y la investigación histórica podían emplearse para establecer la misma clase de teorías generales innovadoras que Sapir y otros especialistas querían para la antropología.

Incluso Mead sentía la tentación de buscar un enfoque científico más ambicioso y que abarcara todo. No podía afirmar que su trabajo hubiese supuesto avance teórico alguno, ni había hecho ningún

descubrimiento general que la gente reconociera como una aportación propia. «Noto que me estoy volviendo cada vez más cínica con respecto a la idea de que el trabajo bien hecho consigue triunfar», se quejaba en una carta que le escribió a Benedict en diciembre de 1932.[704] Había estado leyendo a Dostoievski y estaba deprimida por el rumbo de su carrera. Su salario de curadora ayudante no llegaba a los 2.400 dólares anuales.[705] Benedict por lo menos tenía un puesto académico; la habían ascendido a profesora auxiliar en Columbia el año anterior, y ganaba alrededor de 3.600 dólares, aunque esto era mucho menos del salario que recibía un profesor visitante varón[706] (tampoco tenía permitido emplear el comedor de profesores de la universidad, reservado para los profesores hombres).[707] A Mead le preocupaba que su destino fuese ser poco más que una divulgadora, o, como había dicho en una ocasión, «ese animal horrible, una "señora científica"».[708] «No creo que tener el trabajo peor pagado del museo, y que nunca me hayan ofrecido otro empleo, y que me hayan puesto a parir o me hayan condenado con falsos elogios en todas las publicaciones de mi disciplina sea un maravilloso reconocimiento», escribió.[709] Una necesitaba prestigio académico para que sus ideas perduraran y fueran tomadas en serio y, por el momento, ella no lo tenía.

En el peor de los casos, se pasaría la vida aprendiendo a criticar las convenciones y poco más. La antropología podía ser muy emocionante, pero también extraordinariamente peligrosa, y era muy probable que no mereciera la pena el precio que había que pagar. Bastaba con fijarse en el reciente caso de Henrietta Schmerler, una de las nuevas alumnas de Boas. Schmerler había viajado a Arizona en el verano de 1931 soñando con convertirse en la Margaret Mead de los apaches, y comenzó a realizar un detallado estudio sobre los rituales relacionados con la pubertad en el sudoeste norteamericano. «El paisaje aquí es precioso —le escribió a Boas en julio— y aunque en algunos momentos he estado terriblemente desanimada, estoy disfrutando muchísimo del trabajo».[710] Más adelante, ese mismo mes, la encontraron muerta; la había asesinado un joven apache cuando se dirigía a un baile. No resultaba fácil

meterse en el patio trasero de alguien y pedirle que revelara sus secretos. Y era más difícil todavía hacerlo mientras mantenías la guardia baja. El trabajo de campo implicaba que uno tuviera que acostumbrarse a ser intrépido y vulnerable en la misma medida. En Navidad, Mead continuaba lidiando con sus ambiciones en uno de los lugares más remotos del mundo. Había vuelto a Nueva Guinea con Reo Fortune, y esta vez se habían instalado en un húmedo puerto fluvial situado en tierra firme. Poco después se embarcaría en lo que ella creía que iba a ser su principal logro como pensadora y escritora, un trabajo teórico verdaderamente innovador a la altura de las ideas más penetrantes que se habían aportado en el ámbito de las ciencias sociales. Y que también la llevaría hacia el borde de la locura.

Mead y Fortune sentían un fuerte deseo de volver a hacer trabajo de campo. Fortune se había acabado yendo a Columbia para hacer el doctorado y presentó una tesis sobre la organización social de los dobus. Mead había escrito dos libros exitosos y otros trabajos etnográficos serios, pero en ninguno de ellos, en su opinión, se abordaba un problema universal de la teoría antropológica. En la primavera de 1937, emprendieron una expedición para regresar a Melanesia; querían llevar a cabo un proyecto de investigación a largo plazo entre los pueblos que vivían junto al río Sepik.

El pantanoso Sepik es el cauce fluvial más largo de la isla de Nueva Guinea; baja serpenteando desde la zona montañosa central hasta el mar de Bismarck. Este nombre alemán era un vestigio de los exploradores europeos que, en la década de 1880, habían cartografiado por primera vez el tramo inferior del Sepik. Tras la Primera Guerra Mundial, la mitad este de la isla pasó a estar bajo control australiano, y el oeste siguió perteneciendo a sus gobernantes coloniales, los holandeses. A causa de esta herencia imperial, los nativos de Nueva Guinea desempeñaban un papel muy importante en la investigación antropológica, sobre todo entre los autores británicos, australianos y neozelandeses. Como pasaba en Estados

Unidos con los grupos tribales de indios norteamericanos, las naciones tendían a construir sus teorías sobre la naturaleza humana a partir de los supuestos salvajes que tenían más a mano.

Mead y Fortune iban en busca del lugar más remoto posible, donde no se notara la influencia corruptora de los misioneros y los comerciantes. Pronto se encontrarían «tranquilos como gatitos», según informó Mead.[711] Se instalaron en las tierras altas, al norte del río, entre un grupo de personas a los que llamaron «arapeshes», que apenas había tenido contacto con forasteros (el nombre, de hecho, fue un invento de Mead basado en el término local que significaba «seres humanos»).[712] Ella se despertaba con el frescor del alba y se quedaba en la cama un rato escuchando el quejumbroso canto de las aves desde el interior de su mosquitera. El desayuno consistía en una taza de té, y luego comenzaba la jornada de trabajo: pasaba horas conversando con la gente, aprendía la lengua local, mecanografiaba sus notas e iba de aquí para allá para asistir a una ceremonia o ver a un bebé recién nacido. Los antropólogos no dejaban de trabajar hasta que se ponía el sol. Habrían seguido haciéndolo durante la noche, le escribió a Benedict, pero no podían porque no se habían llevado ningún farol.[713] Fortune a veces salía de caza con algunos hombres mientras Mead se quedaba con las mujeres y los bebés, ocupándose de los huertos de ñame. «Estoy más convencida que nunca de que lo que tienen que hacer los antropólogos, la mayor parte del tiempo, durante los primeros diez o incluso quince años de su vida laboral, es trabajo de campo —escribió Mead—. Además de que así se aportan conocimientos recogidos en el presente, es la mejor manera de ir creándose un criterio y una base sólida sobre la que desarrollar una teoría».[714] Echaba terriblemente de menos a Benedict y había colgado una fotografía de ella en su choza. Los niños locales pensaban que esa debía de ser una persona muy importante para que Mead y Fortune tuvieran una foto suya en la pared.

Cuanto más conocía a los arapeshes, más se convencía Mead de que habían «solucionado el problema del sexo».[715] Por lo que ella había podido averiguar, no tenían nada parecido al concepto de

adulterio. La gente se quedaba perpleja cuando ella preguntaba por las relaciones sexuales fuera del matrimonio. Nadie entendía bien de qué estaba hablando ni por qué podía interesarle ese tema. Habló con casi todos los miembros de la comunidad local y conoció muchos casos de esposas que habían dejado a sus maridos, u hombres que habían intentado comenzar una relación con una mujer casada. Pero la actitud de los arapesh con respecto a estas cuestiones parecía ser del todo pragmática. «Sí, el marido al que la mujer había dejado por su hermano (de ella) estaba enfadado porque le había pagado a ese hermano montones de anillos y cerdos por ella —le explicó a Benedict—. El hermano estaba obligado a proteger sus derechos (de él) y en los viejos tiempos, habrían luchado».[716] Pero en ningún momento se mencionaba nada relativo a la religión, a una profunda moral ni a una teoría sobre los derechos naturales para explicar o condenar la transgresión.

Mead y Fortune se pasaron seis meses en las tierras altas y luego decidieron trasladarse a otro lugar, en la parte baja del río Sepik, para continuar su investigación. Dejaron el territorio de los arapeshes y se instalaron con un grupo que vivía en las tierras bajas y al que se referían con el nombre de «mundugumor». Mead detestaba tanto a esa gente como al lugar donde vivía, como más adelante relataría. Incluso el sexo parecía siempre ir acompañado de mordiscos y arañazos. La gente copulaba con violencia en los cultivos de ñame de los vecinos solo para estropear las plantas.[717] Los mundugumores eran conocidos por practicar el canibalismo, y acostumbraban a tomar como presas a los moradores de los pantanos de la región vecina. «Sí, he comido carne humana —le contó un niño a Mead—, solo un trocito, de una persona kalengama. Era un trozo tan pequeño que la verdad es que no noté su sabor».[718]

Si los arapeshes parecían estar llenos de ideas de libertad y apertura, los mundugumores vivían la vida en imperativo, cercados por un complejo sistema de prohibiciones. Lo primero que aprendían los niños era la expresión «¡No hagas eso!». Incluso entre caníbales, la vida podía ser aburrida. Mead no encontró rituales,

prácticas artísticas o mitos que pudieran tener interés desde un punto de visto antropológico. Y luego estaban los mosquitos, hordas de ellos, que descendían como vampiros en cuanto uno exponía un trozo de piel. Mead iba de un lado a otro con una escoba en la mano, en un vano intento por ahuyentarlos.[719] Después de pasar tres meses en esas condiciones, alimentándose de buñuelos de maíz y de huevos de cocodrilo, Mead y Fortune decidieron que ya habían visto suficiente y planearon remontar el río Sepik.[720] Tenían una especie de salvavidas, Gregory Bateson, un viejo amigo de Fortune, que conocía bien la región. Bateson, que también era antropólogo, daba clases de vez en cuando en la Universidad de Sídney y era catedrático de la de Cambridge, también se encontraba en ese momento llevando a cabo sus estudios a lo largo del río y les ofreció ayudarlos a buscar un emplazamiento para su nueva investigación. Habían acordado pasar la Navidad juntos en Ambunti, una ciudad portuaria situada muy en el interior de la isla, donde el Sepik hace uno de sus meandros. Mead y Fortune embarcaron en la pinaza del Gobierno, un pequeño navío de vapor que se empleaba para repartir el correo y suministros diversos, y se marcharon con su equipaje y sus notas.

De camino hacia Ambunti, pararon donde Bateson hacía su trabajo de campo para recogerle. «Estás cansada», le dijo a Mead en cuanto la vio, y le ofreció una silla.[721] Más adelante, Mead recordaría que en aquel momento había notado cierta atracción entre ambos. Durante el año en que Fortune y ella habían estado fuera, habían tenido sus altibajos, pero ahora todo iba bastante bien entre ellos. Aquel sentimiento nuevo era del todo imprevisto. Justo después de Navidad, Mead se sentó a escribir para poner a Benedict al corriente. «Tengo mucho que contarte —le dijo—. Es sobre Gregory Bateson, por supuesto».[722]

Benedict conocía a Bateson de nombre, como Mead. Ningún antropólogo de su generación podía alardear de un linaje científico más ilustre. Su padre, William Bateson, era el biólogo de la

Universidad de Cambridge que había acuñado el término «genética». Su madre, Beatrice, formaba parte de una familia de destacados intelectuales entre los que estaba su hermana, Edith Durham —la tía Dick, para sus parientes—, una formidable aventurera y autora de libros de viajes que había recorrido los Balcanes. Gregory llevaba ese pedigrí incluso en el nombre. Lo habían bautizado así por Gregor Mendel, el monje austriaco pionero en el estudio de los caracteres heredados; y Bateson padre había ayudado a presentar los revolucionarios descubrimientos de Mendel ante la comunidad científica internacional. Cuando, de niño, estudiaba en Charterhouse, un centro para los hijos de la élite británica, Bateson había mostrado una verdadera pasión por la botánica y la recolección de insectos. Durante las vacaciones de verano, su padre y él solían pasear por los Alpes franceses, con mochilas y cazamariposas, en búsqueda de nuevos especímenes.[723] Cuando sus dos hermanos mayores fallecieron trágicamente —uno murió combatiendo en la Primera Guerra Mundial y el otro se suicidó en Piccadilly Circus—, él se convirtió en el único portador del considerable legado familiar.[724]

Un poco más joven que Mead y Fortune, Bateson iba estudiadamente desaliñado, con el pelo revuelto y la ropa raída, un estilo que mantenía incluso cuando no estaba haciendo trabajo de campo. Además era enorme, un tanto torpón pero no desagradable. Hablaba a mil por hora desde su primer encuentro. Poco después de que Mead y Fortune llegaran al lugar donde él estaba llevando a cabo sus investigaciones, Bateson había sacado un volumen de *Educación y cultura en Nueva Guinea*, el libro de Mead, y cuestionó algo concreto relativo a la menstruación.[725] Ella se quedó embelesada.

Bateson tenía un cautivador aire de «belleza vulnerable», según le contó Mead a Benedict, lo cual resultaba aún más conmovedor a causa de su tamaño.[726] Con su metro noventa y tres de altura, debía encorvarse para hablar con ella y Mead tenía la sensación de que se enroscaba a su alrededor y la envolvía por completo al hacerlo. Fortune no se sintió amenazado en absoluto, según Mead, y

ella esperaba que todo saliera bien, sin «nada de pólvora en la situación».[727] Al fin y al cabo, todos eran adultos, y si Fortune y ella necesitaban un ejemplo de cómo podía enfocarse todo aquello de un modo franco y racional, lo único que debían hacer era fijarse en la manera en que gestionaban esas cuestiones los arapeshes. Fortune y ella acababan de pasar meses viviendo con una gente que parecía haber construido una sociedad entera basada en la despreocupación por las complejidades del amor. «Creo que he aprendido de una vez por todas que no debería permitirse que el sexo estropee las cosas», escribió Mead.[728]

Durante la temporada vacacional, los tres antropólogos acudieron a numerosas fiestas de expatriados en Ambunti, donde coincidieron con extranjeros destinados a puestos remotos, que se mostraban tanto entusiastas como combativos y bebían ginebra y *whisky*; se sucedían los comentarios mordaces, los puñetazos, las disculpas y los momentos de paz.[729] La noche después de Navidad, Fortune se cogió una borrachera tremenda. En todos sus años de matrimonio, Mead nunca lo había visto en ese estado. Ella se tomó cuatro cócteles y después se metió en la cama a dormir la mona. Fortune continuó al día siguiente, bebiendo más y farfullando de un modo casi ininteligible. Mead y Bateson decidieron que un viaje río arriba les sentaría bien a todos.

Se montaron en una pinaza y remontaron el río rumbo a una aldea que querían inspeccionar para ver si era un buen lugar donde realizar trabajo de campo. Tardaron seis horas en llegar. El calor era casi insoportable, y solo la ligera brisa provocada por el lento movimiento de la embarcación lo aliviaba un poco. Fortune dormitaba mientras un tocadiscos portátil que había llevado consigo competía con el traqueteo del motor. Cada vez que se despertaba y veía a Mead y Bateson charlando o compartiendo un cigarrillo, montaba en cólera.

En cuanto desembarcaron, llegó la noticia de que una comunidad vecina había decidido atacar la aldea. Pasaron la noche muy preocupados. Para defenderse solo contaban con un revólver Webley cargado, pero Mead y Bateson temían que el arma fuese

también una tentación para aquel desconcertado Fortune. Sin embargo, no hubo ningún ataque, y a la mañana siguiente los tres partieron de nuevo río abajo. Más adelante, Mead y Bateson señalarían que aquel viaje de regreso a Ambunti había sido el momento en que todo había empezado: el desmoronamiento del matrimonio de Mead y Fortune y el inicio de la relación de ella con Bateson.

«Te amo terriblemente», dijo uno de ellos en un porche cuando ya habían vuelto. «Lo sé», contestó el otro.[730] Estos acontecimientos complicarían mucho las cosas, por supuesto. Pero uno no podía saber qué le iba a deparar el futuro, y hasta que llegara, había trabajo que hacer. A comienzos de enero, Fortune y Bateson habían arreglado su relación lo suficiente como para que Bateson pudiera llevarlos hasta el siguiente emplazamiento donde querían realizar trabajo de campo, con una gente a la que llamaron «tchambuli» y que vivía alrededor de un lago que se unía al río Sepik durante la temporada de inundaciones. Los tchambulis habitaban en unos terrenos pantanosos bajos, entre islas flotantes de turba y hierbas altas que solían ir a la deriva por el lago, modificando su contorno de un día para otro. El agua, a causa de la turba, brillaba como un esmalte pulido con incrustaciones de brillantes nenúfares y, de vez en cuando, aparecía una garza azul hundida hasta las rodillas en el oscuro lago.

Los tchambulis, que no eran más de quinientos, se dedicaban a cultivar el ñame y a pescar en el lago con canoas. Construían unas grandes casas ceremoniales cuyos tejados tenían forma de media luna, en las que realizaban sofisticados rituales con máscaras talladas y tocados hechos con plumas de casuario y conchas.[731] Parecían vivir en un mundo de paz y abundancia, lo cual a Mead le pareció un alivio después de haber pasado meses entre los mundugumores. «He subido a montañas y he paseado bajo el sol y al fin me siento satisfecha en esta tierra —le contó a Benedict poco después de llegar —. Me parece que tiene un carácter propio y yo tengo los pies en el suelo como no los he tenido en una docena de años».[732] Ahora debía aprender una lengua más y delinear un nuevo sistema de

parentesco, pero contaba con puñados de semillas de loto para picar algo mientras tanto.

Cuando Bateson volvió a su campamento, Mead mantuvo una correspondencia regular con él. Se enviaban notas a máquina, en papel de escribir cortado en tiras rectangulares, que unos mensajeros transportaban en bote por el río. A ojos de Mead, Bateson era una especie de protector fantástico, un guía espiritual. La había llevado a un lugar donde podía ser más feliz como antropóloga de lo que nunca había sido. Ahora solo faltaba que resolviesen los problemas personales que habían comenzado en Ambunti. «Lo cierto es que habíamos aprendido a hacer trabajo de campo sin disfrutarlo —le escribió Mead a Bateson desde la aldea tchambuli—, una mala lección que tú nos has ayudado a desaprender».[733] Cuando iban de casa en casa para familiarizarse con sus habitantes, Fortune se apuntaba las genealogías con tinta en el antebrazo para no confundir las relaciones de parentesco importantes y no provocar un pequeño escándalo.[734] La lengua no era menos compleja; poseía un exceso de géneros gramaticales («un montón», le contó Mead a Bateson).[735] Ella tenía cada vez más la sensación de que en aquel lago podría conseguir algo grande y maravilloso: arrancar la cultura de la naturaleza, separarla de ella, como ella misma afirmaría.[736] Estaba empezando a ver a los seres humanos con una claridad que nunca se había imaginado. Las cosas con Fortune, en cambio, iban de mal en peor. Vivían en una pequeña casa con una única mosquitera, por lo que no había adónde escapar. Cuando se peleaban, ni siquiera tenían la posibilidad de encerrarse un rato en el baño, porque no había un baño con puerta. Bateson iba a visitarlos de vez en cuando desde su campamento, cosa que siempre hacía que la tensión aumentase y también le confirmaba a Fortune que su relación con Mead estaba cambiando de manera incuestionable.

Poco después, Mead contrajo la malaria, con fiebre y dolores estomacales. Solo salía de una especie de abotargamiento mental cuando Fortune, en otro episodio etílico, empezaba a gritarle a un niño o se peleaba con algún hombre de la localidad. «Y Reo y yo nos vamos a la cama para discutir, nos despertamos en medio de la

noche para discutir, nos levantamos por la mañana para discutir», le escribió a Benedict.[737] No era solo el final de su matrimonio, pensaba ella, sino el comienzo de una nueva manera de concebirse a sí misma. El último año que había pasado haciendo trabajo de campo la había forzado, más o menos, a tener una relación amorosa exclusiva por primera vez desde que era adulta, y ahora estaba empezando a darse cuenta de que no tenía ningún talento para eso. Una parte de su alma se le había dormido debido a ese proceso. Decidió que estaba más dotada para el amor libre, con distintas clases de personas y de diferentes formas. Fortune tendría que adaptarse a ello si quería continuar a su lado, como ya le había aclarado insistentemente a Cressman años atrás. «Así que me parece que le he hecho a la monogamia, en un sentido absoluto, un juicio bastante justo, y la he encontrado insatisfactoria —le contó a Benedict— y ahora lo justo es que él pruebe "mi cultura", para variar, si es que eso no resulta demasiado violento para su temperamento».[738]

Tanto Mead como Bateson estaban haciendo un esfuerzo por comprender qué había entre ellos. ¿Cómo se podía explicar que se sintieran fatal cuando era difícil encontrar a alguien en concreto a quien culpar? Mead pensaba que los individuos nacían con disposiciones innatas de personalidad que se expresaban socialmente de determinada forma. Estas daban lugar a rasgos como la valentía o la laxitud, la asertividad o la apatía, la fanfarronería o la modestia. En cualquier sociedad, las concepciones de género tendían a reunir un subconjunto de estos rasgos y a presentarlos como algo estandarizado, normal, adecuado y natural. Sin embargo, en todas las sociedades que habían estudiado Mead, Fortune y Bateson, había gente cuyo temperamento parecía oponerse a estos patrones.

Durante sus conversaciones, a altas horas de la noche y bajo faroles de queroseno, Mead y Bateson se dieron cuenta de que eran los anormales de su propia cultura: ella era mujer, pero asertiva y aventurera; él era hombre, pero un tanto retraído y discreto, pese a

su imponente estatura. Fortune, en cambio, tenía una masculinidad de libro: era duro, seco y vengativo, y se consideraba razonable aunque dado a la ira y a la petulancia cuando las cosas no salían como quería. En su cultura, encajaba a la perfección con el modelo ideal de hombre. Aquí, junto al río Sepik, él era literalmente el extraño.

Hacia finales de marzo, Mead le escribió a Benedict para contarle que estaba desbordante de entusiasmo y que tenía una visión de la vida más positiva de la que había tenido en muchos meses. La razón era que había hecho un descubrimiento que consideraba su mayor aportación hasta la fecha, un «hallazgo de gran magnitud», según dijo.[739] En un estado brumoso causado por la ginebra y la malaria, Mead y Bateson habían garabateado un esquema que, pensaban, serviría para explicar cómo se relacionan los individuos con la cultura en la que han nacido. Era un marco de referencia para entenderse a sí mismos —y, según creían, al mundo entero— que al fin aportaría algo de claridad al torbellino de emociones, resquemores, sexo y conversaciones apasionadas que habían vivido junto al lago. Lo llamaron la hipótesis de los «cuadrantes». Las personas podían clasificarse, de modo natural, en cuatro tipos o «temperamentos», argumentaban. Los «norteños» tendían a guiarse por las normas y a controlar sus emociones. Los «sureños» eran apasionados y propensos a experimentar. Los «turcos» eran misteriosos y contemplativos. Los «místicos» eran expansivos y creativos. Examinando sus propias vidas y la personalidad de sus amigos y familiares, descubrieron que todo encajaba. Toda la gente que conocían podía identificarse a la perfección con alguna de estas categorías. Fortune era evidentemente un norteño, con su dureza y su voluntad dominante; Boas y Benedict probablemente también fuesen norteños, con sus sensibilidades audaces y calculadoras; Sapir era un turco que siempre estaba buscando la clave del universo; las Ash Can Cats y Leonardo da Vinci eran todos místicos. Sus conocidos y amigos íntimos, sus antiguos amores, sus profesores y progenitores, algunas personas famosas y otras desconocidas, todas mostraban ahora su verdadera

esencia, arraigada y comprensible.

«Pasábamos de analizarnos a nosotros mismos como individuos a analizar las culturas que conocíamos y que estábamos estudiando», recordaría Mead un tiempo después.[740] Fortune y Mead no habían logrado sacar adelante su matrimonio porque había entre ellos una incompatibilidad constitucional, como ya le había pasado con Cressman. Bateson y ella, por el contrario, encajaban como un guante, ya que sus temperamentos innatos se complementaban, en vez de hallarse en un conflicto inherente. En cuanto al amor duradero que sentía Mead por Benedict y a su incapacidad para conformarse con solo un tipo de relación, fuera con una persona o con un género, ahora no le parecía tanto un problema que viniera de su interior como un sencillo desajuste entre su temperamento y la sociedad en la que había nacido.

Bastaba con salir de la mosquitera para verlo todo en acción. Mead y Fortune, y ahora Bateson, habían pasado meses viviendo con gente que hacía las cosas de una manera distinta. Los arapeshes tenían muchas categorías de género en su lengua, no solo los géneros masculino y femenino, y no se regían por una división tajante entre lo que, en las sociedades occidentales, se consideraba una conducta sexual normal y una desviada. Los mundugumores mostraban en qué podía convertirse un colectivo cuando se dejaba llevar por la desconfianza, las suspicacias y los celos. Las mujeres tchambulis se encargaban de las cosechas mientras los hombres hacían arte. Como el sol naciente se elevaba sobre un lago de ébano, el mundo parecía extenderse ante Mead y Bateson con una nueva y clarificadora luz. Habían llegado a una teoría sobre ellos mismos y sobre las sociedades en que residían en ese momento que subvertía ciertas ideas convencionales y, al mismo tiempo, proporcionaba una explicación fresca y liberadora que les servía para salir de la complicada situación en que se hallaban. «Este es el clímax del trabajo que he hecho este último año —le escribió Mead a Benedict —, una combinación de antropología y biografía revisada».[741]

La terminología de los cuadrantes comenzó a aparecer repetidamente en las notas que se enviaban Mead y Bateson cuando

estaban separados. También Fortune se apuntó al proyecto, en un momento inicial. Le escribió a Luther Cressman una carta en la que le contaba lo claro que veía todo ahora que Mead y él habían entendido por qué estaban destinados a enamorarse en su viaje de regreso desde Samoa.[742] Incluso era posible que Fortune y Bateson estuvieran enamorados, especulaban los tres; en ese caso, los sentimientos de ambos hombres se reflejarían en su obsesión común por Mead.[743] Pero Fortune no tardó en comenzar a albergar dudas. Mead y Bateson habían compartido sus más profundos secretos delante de él. Pasaron largas horas discutiendo por nimiedades relativas a su nueva teoría mientras a él le tocaba encargarse de la parte práctica del trabajo de campo. Tras su entusiasmo inicial con los cuadrantes, llegó a sentirse más excluido que nunca. La peor clase de traición, le dijo a Mead, tanto en las relaciones de amistad como en el matrimonio, era compartir las intimidades de alguien con una tercera persona. Ella incluso le había contado a Bateson dónde guardaba Fortune su revólver, y Bateson se lo había quitado; le preocupaba que Fortune lo empuñara durante alguna de sus borracheras.[744] Fortune llegó a la conclusión de que los cuadrantes no eran más que deseo sexual disfrazado de ciencia: un ejercicio de etiquetado grosero y ridículo cuyo único propósito real era librarse de él. Eran una tríada inestable que se estaba transformando dolorosamente en una armónica pareja.

En la primavera de 1933, la situación en aquel minúsculo hogar había pasado de tensa a insoportable. Los cuadrantes se habían convertido en un culto privado, y Mead inventaba formas artísticas, rituales e incluso platos culinarios que le parecía que caracterizaban los distintos temperamentos. Cuando Mead se ausentaba para visitar a alguna familia tchambuli, Fortune y Bateson pasaban el rato jugando al ajedrez, y las figuras del tablero recordaban crudamente el mundo mental que Mead y Bateson habían diseñado para sí mismos. Llegado cierto punto, en medio de una pelea, Fortune golpeó a Mead, que se cayó al suelo. Resultó que en ese momento ella estaba embarazada. Un médico le había dicho que sería casi imposible que concibiera un hijo, y ella más adelante afirmaría que

el incidente le había provocado un aborto. La reacción de Fortune, recordó ella, fue culpar a Bateson. «Gregory se ha comido a nuestro hijo», espetó como un loco.[745] Las alucinaciones provocadas por la malaria, las picaduras de los mosquitos, el clic-clic de una máquina de escribir, el perezoso girar de un tocadiscos a cuerda, el bosque oscuro y el lago negro, las frías y húmedas cabañas tribales con sus atemorizantes máscaras talladas, el éxtasis de los descubrimientos y siempre la distancia, vivir río arriba lejos de todo, la intensa sensación de encontrarse profundamente solo… Los tres antropólogos habían caído en una enloquecida espiral de gritos y ausencias, luego reencuentros y una paz helada, todo ello sumado a una visión inventada que, para ellos, representaba un nuevo tipo de ciencia. «Había una gran cantidad de religión en nuestros corazones —le escribió Mead a Benedict— y todo parecía muy claro».[746]

AQUELLO NO PODÍA CONTINUAR.

Fortune tenía fiebre. Mead se estaba recuperando de la picadura de un escorpión y se encontraba mayormente incapacitada. Incluso para Bateson resultaba imposible seguir trabajando. Ese verano decidieron que ya era hora de abandonar la labor de campo e intentar resolver las cosas —lo de los cuadrantes, el matrimonio de Mead y Fortune, el posible futuro de Bateson junto a Mead— en un entorno más tranquilo y familiar.

Para realizar el viaje río abajo, se embarcaron en una goleta que avanzaba con lentitud, llevada por el escaso viento. En la costa tomaron un barco de vapor que los llevó hasta Australia. El viaje fue «espantoso», comentaría Mead más adelante.[747] Fortune se encontró con una antigua novia y decidió quedarse con ella cuando llegaran a puerto. Mead esperaba que ese nuevo interés le permitiera encontrar espacio para estar a solas con Bateson. Un fotógrafo de prensa captó su llegada a Sídney; en la imagen aparecen los tres con una leve sonrisa y a Mead se la ve emparedada entre los dos hombres de su vida. Todos habían cambiado ya las prendas de algodón que empleaban en el trópico por ropa de *tweed*, y volvían a

sentirse en su piel. Pero justo en ese momento, una exnovia de Bateson avanzó por el muelle y le cogió del brazo. Mead se quedó incómoda mirando cómo Bateson y Fortune se marchaban del muelle con otras mujeres.

Sin embargo, pronto volvieron a reunirse todos. Alquilaron unos apartamentos en el mismo edificio: Mead y Fortune en una planta, la antigua novia de Fortune al lado y Bateson una planta más abajo. Mead veía a Bateson sobre todo en restaurantes, entre amigos. Las riñas y peleas con Fortune continuaron. En cierto momento, en medio de otra discusión, Mead empezó a gritarle en samoano. Él le propinó un fuerte golpe, probablemente en la cara.[748] Ella le había «obligado a hacerlo», le dijo Fortune más adelante ya arrepentido.[749] Un tiempo después, a finales de agosto, ella le organizó un almuerzo festivo en el apartamento. Él se puso un traje nuevo y compró flores, jerez y queso. Durante una hora, más o menos, todo parecía haber vuelto a la normalidad. Pero después de comer, Mead simplemente salió de la casa, se dirigió al puerto, subió por la pasarela de un barco a vapor con rumbo a Hawái y regresó a casa.[750]

«Ay, Ruth, es tan maravilloso, es tan maravilloso volver contigo —le escribió a Benedict desde algún punto del Pacífico—. Es tan maravilloso querer a alguien con tanta certeza».[751] En Sídney, Bateson y Fortune siguieron jugando al ajedrez, intentando fríamente sacar el mayor provecho posible a la horrorosa situación que habían provocado entre todos, hasta que ambos decidieron seguir con sus vidas y, al cabo de un tiempo, se trasladaron a Gran Bretaña. «Dicen que en Nueva Guinea hay demonios —le explicaría Bateson a un amigo más adelante—. Si es así, quizá ellos contribuyeran a crear esa atmósfera enloquecida».[752]

Durante su viaje en barco, Mead paseaba sola por cubierta, sin hablar con nadie, salvo en las comidas, cuando mantenía conversaciones superficiales con sus compañeros de mesa. De vez en cuando veía una película, pero sobre todo se dedicó a darle vueltas a su situación: Fortune y Bateson, el futuro de su carrera, el matrimonio fracasado y el incipiente romance que mantenía en secreto ante prácticamente todo el mundo.[753] Cuando por fin llegó

a Nueva York, trató de explicárselo todo a la única persona que sabía que la entendería, Benedict, pero el único idioma que Mead pudo emplear para dar cuenta de lo sucedido era el de los cuadrantes: la imposibilidad de un «matrimonio diagonal» entre norteños y sureños, la felicidad natural que proporcionaba la «endogamia» (es decir, la relación con alguien del mismo cuadrante que uno); resultaba perverso seguir con una pareja cuyo funcionamiento iba, en esencia, en contra de su temperamento.[754] Benedict se quedó perpleja al escucharla. Estaba preocupada por la salud de Mead y por lo que pasaría con su reputación académica si alguna vez se atrevía a publicar semejantes ideas. «Pienso que mi inquietud tiene que ver solo con el miedo a que te denigren profesionalmente a causa de tu sucesión de maridos», le dijo.[755]

Mead ya había descrito el año que había pasado tras su regreso de Samoa como «infernal».[756] Su matrimonio con Cressman se había deteriorado mientras ella ardía de deseo por Fortune. Ahora se encontraba justo en la misma situación, con Fortune asumiendo el papel de compañero abandonado. Cada pocos días, Mead y Fortune se escribían apresuradas e intensas notas sobre la tumultuosa época que habían vivido junto al río Sepik. Pero antes de que llegara la carta que uno había enviado podían transcurrir semanas, y luego más todavía antes de recibir la chispeante respuesta. A veces llegaban muchas cartas juntas, escritas en distintos momentos y estados de ánimo. El servicio postal las entregaba a la vez y el destinatario las leía dándose un atracón de angustia e ira. Así revivieron el dolor, la euforia y el sentimiento de traición, repasándolo todo con una obsesión forense común en los matrimonios cuando se están desintegrando. Ella intentó convencerle de su punto de vista con tranquilidad y firmeza. Él apuñalaba la página con la punta de su estilográfica, trazando surcos en el papel con rabia, y luego se calmaba y volvía a expresar sus emociones con un estilo similar al del flujo de la conciencia. Era capaz de lanzar flechas hirientes con la precisión de un guerrero de Nueva Guinea, a veces adornadas con teoría social o con los últimos descubrimientos en el campo de la psicología.

> Deja de hacer construcciones temperamentales para dibujar círculos alrededor de tus preferencias —mantén claras tus preferencias para follar con quien quieras en cada momento—; no compongas sagas o relatos heroicos en torno a eso, no maldigas la personalidad de X solo porque quieres follarte a Y. Si no puedes conseguir a Y sin hacer eso, apáñatelas sin él. No tengo especial interés en joderte en este momento: necesitas que tu mente descanse, y tú la haces trabajar con tus aparatos amatorios.[757]

Las teorías elaboradas por Mead no eran más que racionalizaciones para justificar su mala conducta, le espetó Fortune desde el otro lado del mundo. Él, por su parte, había hecho una hoguera con sus notas de campo, una de las muchas que encendería en los numerosos ataques de rabia o indiferencia que tuvo a lo largo de su carrera.[758] Cuando, caminando por Manhattan, divisaba a un hombre alto entre la gente, a Mead le daba un vuelco al corazón. Se preguntaba durante un instante si no sería Bateson, que descendía como los héroes de los relatos populares zuñis para salvarla.[759] Él le dijo que con el tiempo, cuando rememoraran esa época, la verían como su particular *ecdisis*, una palabra que conocía desde las salidas al campo que había hecho de niño junto a su padre: el proceso mediante el cual las serpientes mudan su antigua piel por una nueva.[760]

Desde que Mead y Fortune habían emprendido su primera expedición a Melanesia, Benedict y ella habían estado renegociando su propia relación. Se declararon amor eterno, un amor que ningún matrimonio ni romance a bordo de un barco podría amenazar jamás. Podían tener relaciones íntimas, quizá, pero eso dependería de las circunstancias.[761] El matrimonio de Benedict con Stanley ya había llegado a su fin. Hacía mucho que vivían cada uno por su cuenta, también con peleas frecuentes, y se habían separado formalmente en 1930.[762]

Durante todo el tiempo que Mead estuvo en Nueva Guinea, Benedict había sido su estrella polar, la persona con quien compartía sus ideas y sus triunfos, las novedades que surgían haciendo trabajo de campo, la confusión con respecto a su futuro junto a Fortune y la

enloquecedora y maravillosa aparición de la nada de Bateson. Benedict, a su vez, le enviaba sin parar cartas y paquetes con cotilleos del departamento, recortes de periódicos, libros de Virginia Woolf y de Dostoievski. También le mandó partes de un manuscrito en el que había estado trabajando y que quería que leyeran Mead, Fortune y Bateson.[763]

Mientras ese trío, junto al Sepik, le daba vueltas al tema de los cuadrantes, Benedict había estado tratando de hacer su aportación a la teoría general. Al igual que Mead y Bateson habían intentado organizar el material íntimo de sus propias pasiones e insatisfacciones, Benedict quería hallarle un sentido a las montañas de detalles etnográficos que sus amigos y colegas habían recogido a lo largo de los años. Su intención no era dibujar casillas o incluir a la gente en categorías recién inventadas, como anhelaban Mead y Bateson. El término, más modesto, que empleaba ella era «patrones».

Benedict no había hecho trabajo de campo desde finales de la década de 1920, pero durante mucho tiempo había sido amiga, confidente y consejera sentimental perpetua de personas que sí lo habían hecho, algunas de la cuales se dedicaban a discutir e interrumpirse en los seminarios que se celebraban los martes en casa de Boas. Benedict tuvo en cuenta las aventuras de Fortune entre los hechiceros dobus, el trabajo de Ruth Bunzel entre los pueblos, los viajes de Mead entre los samoanos y la gente de Pere, que vivía en casas construidas sobre pilotes, e incluso las ya lejanas investigaciones del propio Boas en los embarrados caminos de la costa noroeste del país. «La antropología es el estudio de los seres humanos en cuanto criaturas de la sociedad», afirmaba Benedict rotundamente al comienzo de su manuscrito.[764] A lo largo de los cientos de páginas que seguían, mostraba con gran precisión por qué esa idea era importante.

No puede haber un análisis real de las sociedades humanas sin la asunción previa de que la forma propia de ver el mundo no es universal, decía Benedict. Todas, incluida la nuestra, sufren la tiranía de la letra mayúscula: tendemos a identificar nuestra

conducta con una cosa que llamamos «Conducta» y las formas de actuar que a nosotros nos parecen naturales con algo que denominamos «Naturaleza Humana». Pero en realidad todas las sociedades son simplemente porciones de un «gran arco» de posibles maneras de actuar.[765] Qué fracciones particulares desarrolla cada una es algo que depende de gran cantidad de factores accidentales, desde «sugerencias» hechas por la geografía, el entorno o las necesidades humanas básicas hasta préstamos tomados, más o menos de forma azarosa, de las colectividades vecinas. Estas elecciones pueden ser bastante duraderas, cosa que permite a los antropólogos estudiarlas en su contexto: describir, en una sociedad dada, cómo nacen los bebés, cómo se acompaña a los niños hasta la edad adulta o cómo se casa a las niñas adecuada y diligentemente. Pero aunque sean duraderas, nunca son fijas. Todas las sociedades cambian. Al mismo tiempo, continuaba Benedict, las culturas no son una combinación azarosa de rasgos, «un monstruo de Frankenstein mecánico con el ojo derecho de Fiyi, el izquierdo de Europa, una pierna de Tierra del Fuego y la otra de Tahití».[766] Las culturas tienen sentido en sí mismas: ante sus miembros presentan una clara coherencia, y les transmiten una fuerte sensación de integración, lo cual permite que los individuos que forman parte de una sociedad hallen un camino por el que transitar durante toda su vida, de la infancia a la madurez. Estar bien adaptado a la sociedad propia implica comprender los patrones vitales que constituyen su esencia, sus «configuraciones culturales» básicas o *Gestalt*, como decía Benedict empleando un término alemán procedente de la psicología: la integridad de una cosa, la suma de cualidades que la hacen única. Tomó prestados dos términos más de otra fuente germánica, el filósofo Friedrich Nietzsche, que a su vez los había sacado de la mitología griega. Las sociedades «apolíneas» eran aquellas cuyas configuraciones culturales hacían hincapié en el orden, las reglas, la comunidad, el control y las fronteras. Las sociedades «dionisiacas» eran aquellas que daban importancia a las alteraciones, la libertad, el individualismo, la expresión y la ausencia de límites.

Sería absurdo recortar una sociedad humana para que encajase en «el lecho de Procusto de cualquier caracterización simplista», advertía.[767] Pero prestar atención a los patrones más amplios nos permitiría comprender qué hacía que una sociedad fuese al mismo tiempo distinta de todas las demás e intrínsecamente significativa para sí misma —su manera de considerar la vida social, las costumbres y los rituales, de definir los objetivos y los caminos de la propia vida—. Benedict ilustraba, más adelante, cómo funcionaba todo esto en capítulos sobre las sociedades pueblo, dobu y de la costa noroeste; la primera era apolínea, las otras dos eran dionisiacas.

Al final del manuscrito, llegaba a la que era su idea principal. La obra, en realidad, no era sobre los zuñis o los kwakiutl; era una amplia ilustración de lo que podría conllevar una mirada antropológica sobre la vida. Los científicos sociales habían tendido a tratar el análisis de culturas como si estas existieran en el interior de una casilla geográfica. Uno podía examinar esta cultura *aquí* o esa otra *allá*. Estas unidades solían calificarse como «tribus», «pueblos», «aldeas» o «grupos étnicos». Los antropólogos a veces se habían referido a ellas con el nombre de «áreas culturales» —un espacio cubierto por una única cultura— y los museos solían organizar sus colecciones en consecuencia: se destinaba una sala a los pueblos del Pacífico, por ejemplo, o se dedicaba una vitrina a mostrar a los hombres de las tribus de las Grandes Llanuras arrastrando un *travois*, que era lo que Boas había propuesto mucho tiempo atrás, en su disputa con el Smithsonian.

Pero esa no era la única manera posible de ver las cosas, según Benedict. Algunos patrones culturales podían tener su origen en las circunstancias geográficas. Una aldea aislada en un bosque remoto, con escaso contacto con el exterior, podía representar su propia área cultural. Y, como había sugerido Edward Sapir, una fábrica de Ford o el barrio de Greenwich Village también tenían sus propias formas de conducta muy bien integradas, una idea del orden moral, cierto acuerdo con respecto a cómo uno debe vestirse o hablar, un complejo conjunto de procedimientos y reglas que todos

comprendían. Para un observador externo, la clave estaba en llegar a ser «culturalmente consciente», como lo llamaba Benedict: tener muy claro la forma en que las propias reacciones viscerales a las diferencias —la incomodidad, la exasperación ante la estupidez de alguna otra sociedad, incluso el asco físico— eran, en realidad, producto de un choque entre dos mundos, cada uno de los cuales poseía sus patrones propios y exclusivos. No había ninguna institución, ninguna forma de actuar, por mucho que una sociedad la considerara básica, obvia y normal, que resultara inevitable. Todas eran —incluso los almuerzos del Club de los Rotarios y las cenas en las mesas de honor de las universidades— elecciones realizadas a partir del «gran arco de finalidades y motivaciones humanas».[768]

Benedict concluía que esto no debía hacer que nadie perdiera las esperanzas. Por el contrario, resultaba muy esperanzador en relación con la humanidad y con nuestra capacidad para entendernos a nosotros mismos. Todo el manuscrito era una justificación del párrafo final y, en cierto sentido, de su vida entera. «La aceptación del relativismo cultural —escribía, nombrando con claridad la idea central del círculo de Boas por primera vez en un libro— implica unos valores, que no tienen por qué compartir las filosofías absolutistas». Y añadía:

> Se opone a los puntos de vista convencionales y genera un profundo malestar en quienes se han educado con ellas. Provoca pesimismo porque desbarata las antiguas fórmulas, no porque contenga nada intrínsecamente difícil. En cuanto este nuevo punto de vista sea asumido como algo convencional, se convertirá en otro baluarte fiable de la buena vida. Llegaremos a una fe social más realista, aceptando como motivos para la esperanza y como nuevas bases para la tolerancia los patrones vitales, todos coexistentes e igualmente válidos, que la humanidad ha creado para sí misma a partir de la materia prima de la existencia.[769]

En pocas frases, Benedict lograba no solo plantear con concisión qué es el relativismo cultural, sino también mostrar con más claridad que nadie antes que las ciencias sociales podía servir para diseñar una forma de vivir. Sus viajes por el sudoeste del país, su lectura del

trabajo de campo de otros antropólogos, las largas y sentimentales cartas de Mead, Fortune, Sapir y otros amigos, su sensación de estar a disgusto allá donde estuvieran… finalmente lo había destilado todo en un código que era al mismo tiempo muy agudo de cara al análisis y profundamente ético.

«El libro de Ruth ya está terminado y no es demasiado bueno», le escribió Mead a Bateson tras leer un borrador.[770] Mead anhelaba más ambición, más teoría, más empuje, las cosas que sus colegas varones del círculo de Boas llevaban tanto tiempo reivindicando y que ella había intentado conseguir por medio de los cuadrantes. Pero lo cierto es que este libro de Benedict, que se tituló *El hombre y la cultura* y fue publicado por Houghton Mifflin en 1934, tendría un impacto más duradero que cualquier otro texto que ellos hubieran escrito. Quizá sea la obra de teoría antropológica general más empleada en el contexto universitario y más citada de todos los tiempos, además de funcionar como «propaganda para la actitud antropológica», como escribió Alfred Kroeber cuando se publicó.[771] Con este libro, Benedict presentó al público lector «la doctrina del relativismo cultural», según reseñó el *New York Times*, empleando por primera vez el término en un periódico de tirada nacional.[772] Benedict pensaba que la esencia de la obra era una ética fundacional que podía aplicarse tanto a los individuos como a las sociedades. Era lo que llevaba esforzándose por decir, de una u otra forma, desde su infancia, entre los gritos de su consternada madre, su puesto como profesora de segunda categoría y su innombrable amor por Mead: no hay seres humanos defectuosos.

«Es curioso, tú ya sabes que estoy dispuesta a admitir que el estado en que razonaba en Sepik, y en que ideé una cantidad enorme de analogías falsas y constructos imposibles, era extraordinariamente anormal», le escribió Mead a Bateson mientras Benedict estaba ultimando *El hombre y la cultura* para enviárselo a su editor.[773] Le parecía que todo aquello había sido una especie de religión paródica y seguía tratando de entender lo que había sucedido. «Desde luego,

era una forma de locura, una manera de pensar y sentir que uno no podría mantener durante más de una semana sin caer en algo demasiado absurdo como para revestirlo de algo importante; pero creo que era una clase de locura de la que, si uno no se deja ir del todo y tiene algo de cerebro y algo de experiencia intelectual, es posible extraer ideas nuevas».[774] También había contribuido el hecho de que todos estuvieran enamorados de todos, añadía, formando un extraño triángulo de obsesión, pasión física y atolondramiento intelectual, que los tres se habían esforzado por hacer encajar en un marco sensato.

El trabajo de campo lo destruía todo. Los matrimonios fracasaban. Las antiguas relaciones se deterioraban. Las ambiciones juveniles se convertían en algo del pasado. Para hacer antropología bien, uno tenía que separarse de todo lo conocido. Deshacerse de su versión de lo que era el sentido común y esforzarse por asumir la propia visión del mundo sobre un lugar ajeno. La antropología podía producir vértigo intelectual. Lo que proporcionaba a cambio era una manera liberadora y original de contemplar la propia sociedad, despojada de su supuesto carácter especial y considerándola simplemente una de las numerosas formas posibles de estructurar el mundo social. Y si uno siempre se había sentido un tanto fuera de lugar en su propia cultura —un «anormal» o un «perverso», un «invertido» sexual o una «mezcla de ambosmestizo»—, podía adquirir una nueva batería de ideas para averiguar por qué su vida había sido tan complicada.

A Mead y Benedict, este punto de vista les permitió comprender la relación que habían mantenido durante más de una década: en algunos momentos, su relación había sido física, y en otros, no, pero ambas habían estado siempre muy cerca, unidas para la eternidad. «La clase de sentimiento que has categorizado como "homosexual" y "heterosexual" en realidad es "sexo adaptado a temperamentos similares o comprensibles" frente a "sexo adaptado a una relación de extrañeza y distancia" —le había escrito Mead a Benedict desde el río Sepik—. Creo que cualquier persona con una dotación sexual normal tiene la capacidad de expresarse por medio de una sexualidad

difusamente "homosexual" y de llegar a un clímax específico, en función de la situación temperamental. Decir que los hombres que prefieren expresarse de una forma diferente son "femeninos" o que las mujeres que solo sienten interés por lo similar son "masculinas", o que ambos son "mezcla de ambos", es estar muy ofuscado».[775] Todo era, hasta cierto punto, cuestión de potencialidades que en cierto momento se canalizaban en una determinada dirección por las circunstancias y las reglas existentes en el entorno en que uno hubiese nacido. Mead podía comprobar eso en sí misma, en sus propios anhelos y deseos, y lo observó también en otros cada vez que hizo trabajo de campo.

Sin embargo, el empleo de este método tenía un precio: una especie de locura deliberada. Si la percepción de la realidad de cada individuo estaba moldeada por un tiempo y un lugar particulares, la única manera de liberarse era volverse loco: salirse de los marcos de referencia que uno tenía por reales, verdaderos y evidentes. «Estábamos muy lejos, en un viaje lleno de descubrimientos, sin puntos de referencia culturales con los que orientarnos —le dijo Bateson a Fortune, reflexionando sobre la temporada que habían pasado a orillas del Sepik—. Todas las expediciones de esa clase implican pagar un precio muy alto, y para todos nosotros fue una experiencia bastante infernal».[776] Pero se trataba de un tipo de locura que, sometida al control necesario, podía generar nuevas ideas, e incluso una gente nueva, formada en el arte de aceptar maneras de ser extrañas. «Antes yo no era nada, era un niño —afirmó Bateson— y ahora soy más o menos adulto y soy antropólogo […]. Si ha valido la pena pagar el precio, no lo sé; el conocimiento nuevo probablemente solo pueda obtenerse apartándose de la cultura (el conocimiento antiguo) y muchos lo hacen sin conseguir nada a cambio».[777]

Y ¿qué pasaba con los cuadrantes? Mead y Bateson habían continuado con su intensa correspondencia desde que ella había abandonado Sídney, empleando las mismas hojas de papel que se habían estado intercambiando en Nueva Guinea. Escribieron descripciones generales de la teoría de los cuadrantes y trazaron

complejos diagramas mostrando cómo era cada uno de los cuatro tipos principales. Pero no servía para nada. La teoría no estaba basada en datos observables, comentó Benedict. Fortune insistía en que todo eso era una vergüenza, ciencia *amateur* en el mejor de los casos y, en el peor, una mera fantasía. «Te entusiasmó tanto el hecho de que resultara útil para tus propósitos que pensaste que era cierto —le escribió a Mead—. Espero por Dios que no le hayas dicho nada al respecto a Boas».[778] Ella no lo había hecho. Pero apenas unos meses después de regresar de Nueva Guinea, Mead le escribió a Bateson hablándole de una nueva línea de pensamiento que había surgido del caos en el que habían estado inmersos en el Sepik.[779] ¿Y si la clave no fuera en qué casilla encajaban los individuos, sino la forma en que las diferentes sociedades estandarizaban esos temperamentos específicos de los individuos? Era la imagen especular del problema que Benedict había abordado en *El hombre y la cultura*. Benedict quería comprender las formas dominantes que una sociedad podía adoptar. Mead deseaba entender cómo esas formas estructuraban las vidas de los individuos, lo cual, en realidad, era justo lo que la loca teoría de los cuadrantes había intentado explicar.

Todo esto resultaba más fácil de ver, según Mead, al analizar el funcionamiento de las categorías que separaban a los hombres y las mujeres. En Nueva Guinea, había documentado la existencia de hombres que se vestían como mujeres, de mujeres que adoptaban los roles sociales propios de los hombres y de todo lo que había en medio. Pero al describir las cosas de ese modo, uno sentía que tenía puesta una chaqueta de fuerza conceptual. Mead estaba tratando de explicar un mundo social completamente distinto basándose solo en las categorías binarias de masculino y femenino que conocía de su propia sociedad. Esta —«nuestras culturas modernas», como ella decía— había escogido una cosa que llamaba «sexo» para que funcionara como recipiente en el que estaba depositado el núcleo temperamental de cada individuo.[780] Se suponía que los hombres y las mujeres tenían características biológicas esenciales que todos los miembros de la cultura podían identificar y mencionar fácilmente.

La valentía, la agresividad y la voluntad de dominio se catalogaban como masculinas; la delicadeza, la disposición maternal y la creatividad se catalogaban como femeninas. Pero ningún miembro de esa sociedad solía asociar el hecho de tener las orejas grandes o los ojos verdes a rasgos inherentes de carácter; afirmar que las personas con las orejas protuberantes carecían por naturaleza de fuerza de voluntad, por ejemplo, habría sido una completa tontería. Su cultura, afirmaba Mead, había evolucionado de tal modo que la distinción entre lo masculino y lo femenino era una forma básica, binaria y profundamente significativa de clasificar la realidad. Tener las orejas prominentes o los ojos verdes no.

Pero era posible imaginar otra manera de organizar una sociedad. Los cuadrantes habían sido un intento de hacerlo, una fabulación delirante producida por la malaria. Los arapeshes, los mundugumores y los tchambulis eran ajenos. Ahora Mead había encontrado una forma de combinar todos esos ejemplos en una teoría de gran alcance.

Su nuevo libro, titulado *Sexo y temperamento*, se publicó en 1935, un año después de *El hombre y la cultura*. Estaba dedicado a Boas y contenía un generoso agradecimiento a Fortune, con quien Mead seguía casada y, ante todo el mundo salvo sus amigos más íntimos, felizmente casada. De nuevo, William Morrow presentó el libro para que pudiera llegar a un público amplio. Mead le envió un ejemplar a Fortune. Él le escribió diciendo que le había parecido «brillante».[781]

Sexo y temperamento representaba el más serio intento por parte de Mead de combinar el trabajo de campo con la teoría social general. También fue un esfuerzo por vincular la manera en que Boas había enseñado a sus alumnos a pensar sobre la raza con sus propias ideas sobre el sexo y el género.[782] Nuestra sociedad realiza una enorme inversión en las diferencias sexuales, escribía. Espera que los hombres y las mujeres se comporten de maneras muy distintas, desde que nacen, sencillamente por motivos biológicos. Nuestra sociedad «interpreta la gran obra dramática del cortejo, el matrimonio y la paternidad basándose en tipos de conducta que se

consideran innatos y, por lo tanto, apropiados para un sexo o para otro».[783] Creamos nuestras jergas, nuestras bromas, nuestra poesía, nuestras obscenidades, incluso nuestra medicina en torno a la creencia de que el sexo y la conducta social van juntos. La gente que no encaja en el tipo que les ha sido asignado, aquellas personas calificadas como «hombres afeminados», por ejemplo, o «mujeres varoniles», dan la impresión de no concordar con el orden natural de las cosas.

Las sociedades occidentales concebían las diferencias entre hombres y mujeres como algo natural, algo evidente y determinado por Dios. Todas las sociedades asignaban roles sociales específicos a los hombres y a las mujeres biológicos. Pero no era un rasgo universal de las culturas humanas que estos roles sociales se vincularan de manera estricta con lo biológico, afirmaba Mead. Incluso aunque uno pudiera demostrar que, en general, los hombres biológicos estaban predispuestos a comportarse de un modo y las mujeres biológicas estaban predispuestas a comportarse de otro, seguirían sin resolverse los problemas gemelos que Boas había planteado hacía mucho tiempo con respecto a la raza. Primero, el grado de diferenciación existente dentro de cada categoría probablemente fuese mayor que el existente entre las categorías. Ningún gran abismo comportamental separaba a todos los hombres de todas las mujeres. Segundo, no había una forma sencilla de distinguir los comportamientos producto de factores sociales de los que eran supuestamente innatos. Lo único universal, decía Mead, era la existencia independiente de los roles sexuales y las diferencias de personalidad, que era lo que ella llamaba «temperamento». Donde las sociedades diferían era en cómo trazaban las líneas que conectaban ambas cosas; en otras palabras, qué temperamentos específicos *asignaba* cada sociedad a la masculinidad y a la feminidad. Uno no podía empezar a hablar sobre las profundas diferencias entre sexos hasta que comprendiera las supuestas características que una sociedad atribuía a cada uno de ellos. De hecho, también habría que averiguar si esa sociedad se preocupaba mucho por asignar rasgos específicos a los sexos o no. Ella había

conocido tres sociedades muy distintas que, desde su punto de vista, no lo hacían.

Pensemos en los arapeshes y los mundugumores, continuaba. Ambas comunidades asignaban distintos roles a los hombres y a las mujeres. Los mundugumores pensaban que la pesca era una ocupación apropiada sobre todo para ellas, mientras que los arapeshes consideraban que pintar con colores debía ser una tarea reservada exclusivamente a los hombres. Pero ninguna de estas sociedades parecía creer que estos roles tuvieran nada que ver con diferencias naturales de temperamento entre los sexos. Las mujeres eran mejores a la hora de llevar cargas pesadas, decían los arapeshes. Pero eso era solo porque pensaban que tenían la cabeza más dura y fuerte, no porque creyesen que ellas fueran más adecuadas para llevar a cabo tareas serviles. La crianza de los niños era algo en lo que los hombres y las mujeres colaboraban, pero no porque defendieran que ambos sexos eran «maternales» por naturaleza; de hecho, los arapeshes practicaban el infanticidio. Según la explicación local, la procreación era resultado de múltiples actos sexuales entre un hombre y una mujer. Los bebés eran creados y «alimentados» por la pareja, por medio de las relaciones sexuales, durante el periodo de gestación. Resultaba completamente natural, por lo tanto, que los padres continuasen encargándose juntos de criar a los niños después del nacimiento.

Si alguien hubiera pedido a los arapeshes que explicaran su concepción de una persona ideal, habrían descrito a alguien amable, protector y orientado hacia el bien de la comunidad. Los mundugumores, por el contrario, parecían haber ido en la dirección contraria, ya que sus miembros consideraban que la agresividad, la codicia y la suspicacia eran cualidades ideales. Se trataba de una sociedad en la que abundaban la rivalidad y la desconfianza, según Mead, y que se dividía en dos linajes largos y complejos que compartían propiedades y las defendían contra diversos supuestos agresores. Lo único que parecía unir a la comunidad era la práctica de saquear aldeas vecinas y cazar cabezas. Pero todos los rasgos que más valoraban se consideraban repartidos por igual entre las mujeres

y los hombres.

Y luego estaban los tchambulis, que asignaban a los hombres el papel de artistas que se pasaban el día haciendo elaboradas pinturas, tallando máscaras de madera y bailando —el *sing-sing*, lo llamaban —, mientras que las mujeres se dedicaban a pescar y a preparar la comida. Y sin embargo, los tchambulis no hacían distinción alguna entre hombres y mujeres en cuanto a la distribución inherente de sus potencialidades. De hecho, solían organizar eventos festivos en los que se anulaban las identidades sexuales, grandiosos bailes de máscaras en los que los hombres se vestían como mujeres y las mujeres escenificaban por medio de gestos una relación sexual.

¿De dónde procedían todos estos roles sociales?, se preguntaba Mead al final de su estudio. Las sociedades occidentales habían aprendido, a lo largo del tiempo, a asociar temperamentos específicos con los roles sociales que atribuían a los sexos biológicos. Como a las mujeres, por lo general, se les asignaba el papel de madres nutricias, resultaba conveniente creer que ellas eran por naturaleza cuidadosas, atentas y tendentes a centrarse en el bienestar de los niños. Como a los hombres se les concedía el papel de políticos y guerreros, era igualmente oportuno creer que, por cuestiones biológicas, eran inteligentes y valerosos. Pero considerar que este alineamiento de sexo y temperamento como la única forma posible de organizar una sociedad era confundir los efectos con las causas. Los roles sexuales, añadía Mead, venían primero, y eran producto de un largo y complejo proceso cargado de préstamos culturales, acuerdos, cambios y azares. Solo más adelante se establecía la «estandarización del sexo-temperamento», en palabras de Mead, para que encajara con esos roles preexistentes.

Lo que en realidad habría que preguntarse con respecto a la sociedad propia, concluía Mead, era hasta qué punto la gente estaba dispuesta a abrirse a la idea de que las potencialidades de cada ser humano no venían predeterminadas por sus órganos sexuales. Siguiendo la costumbre de las ciencias sociales de su tiempo, Mead nunca empleaba la palabra «género» más que en su sentido lingüístico. Todas las lenguas que había estudiado en Nueva Guinea

tenían múltiples géneros: no solo los nombres, clasificables en masculinos, femeninos y neutros, sino también más de una docena de otras categorías gramaticales en las que podían situarse una planta, un ave o un huevo de cocodrilo. Pero en *Sexo y temperamento* intentó establecer una distinción clara entre el sexo en cuanto que algo biológico —esta clase de genitales o aquel conjunto de caracteres sexuales secundarios— y el sexo en cuanto que categoría social. Lo primero podía pensarse como una clase de hechos biológicos, al menos para la práctica totalidad de los seres humanos. Lo segundo, que ahora llamamos simplemente «género», era producto de un tiempo y de un lugar específicos: las distintas posiciones sociales que una determinada comunidad asignaba a los hombres y a las mujeres, o el menú de roles, conductas, deseos y potencialidades que ponía a disposición de la gente, sin apenas referencias al sexo biológico.

Era una versión del argumento que había planteado Boas años antes sobre la distinción entre las diferencias físicas observables y la categoría social de raza. Las conclusiones de Mead eran el resultado de lo que ella misma había llamado, en su correspondencia con Benedict, la «biografía revisada», es decir, su costumbre de emplear las teorías de las ciencias sociales como herramientas para realizar un autoanálisis crítico. Esta práctica fue lo que había dado lugar a las maniacas teorizaciones junto al río Sepik y luego, ya de vuelta en Nueva York, a la escritura académica que acabó convirtiéndose en *Sexo y temperamento*. Al fin tenía una manera de entender su confuso destino, su condición de inadaptada social. Su teorización le permitía también hablar sobre las tragedias y las pasiones de muchos hombres y mujeres que había conocido a lo largo de su vida, desde la época en que estudiaba en Barnard; sobre Benedict y Fortune, y ahora sobre su nuevo y liberador amor, Bateson.

Las culturas son como astutos sastres: crean las prendas que les convienen y después se esfuerzan en moldear a los individuos hasta que encajan en ellas. Benedict se había preocupado por investigar los patrones culturales de una sociedad determinada. Mead por la manera en que las sociedades restringen y canalizan el

temperamento de sus miembros. La auténtica liberación no consistía necesariamente en hacer que las mujeres fuesen más femeninas o en permitir que los hombres fueran afeminados. De lo que se trataba era de liberar las potencialidades humanas de los roles que había creado la sociedad, viendo a cada persona como un conjunto de posibilidades que podían expresarse de muchas formas. Los cambios culturales tenían lugar cuando suficiente gente empezaba a ver que la ropa antigua ya no le servía.

La sociedad occidental estaba obsesionada con considerar a las personas como «tipos» de una realidad profunda e innata. El género no era más que otra versión de la raza o la forma de la cabeza: una manera de reducir las capacidades humanas encasillándolas. «Una civilización podría no fundamentarse en categorías como el sexo, la raza o la posición hereditaria en una línea de descendencia —concluía Mead en *Sexo y temperamento*—, y en lugar de especificar la personalidad a partir de unas categorías tan sencillas, reconocer, educar y dar un lugar a dotes temperamentales múltiples y divergentes».[784] Lo contrario no era solo una cuestión de injusticia u opresión (término que empezaría a emplearse más adelante), aunque daba lugar a ambas cosas en un alto grado. Era también un terrible desperdicio, un inmenso despilfarro de talento, energía y aptitudes que quedaban sin canalizar, en el interior de personas que se veían forzadas a vivir sus vidas sintiéndose trágicamente inferiores.

12
LOS REINOS DEL ESPÍRITU

Sexo y temperamento apareció el mismo año que *Mulas y hombres*, el libro de Hurston. La obra de Mead se promocionó como una declaración audaz sobre el sexo y las capacidades humanas. La de Hurston se presentó como una visión de la cultura negra aportada por una escritora negra, o como dijo un reseñista del *New Republic*, una imagen de «la vida de los negros poco sofisticados en las ciudades pequeñas y las localidades rurales de Florida».[785] Los estudios sobre las culturas de Samoa o de Nueva Guinea eran recibidos como comentarios sobre los rasgos universales de las sociedades humanas, pero uno sobre los afroamericanos era un pintoresco volumen de relatos.

En cualquier caso, Hurston estaba en su momento álgido como escritora e intelectual. Había publicado dos libros que habían sido reseñados en los principales periódicos. Se estaba esforzando en conseguir un doctorado. Fannie Hurst, la autora superventas y vieja amiga de Hurston, le pidió una foto firmada cuando salió *Mulas y hombres*.[786] Había recogido más materiales en el sur, esta vez con un joven estudiante universitario llamado Alan Lomax. Llevando de un lado a otro una grabadora, Hurston y Lomax atraparon historias, *work songs*, espirituales y *blues* para la Biblioteca del Congreso, todo lo cual era una especie de acompañamiento sonoro a la investigación de Hurston. Al año siguiente de la publicación de *Mulas y hombres*, en 1936, le concedieron por fin la beca Guggenheim, una distinción

que Margaret Mead no había podido obtener en la convocatoria anterior.[787] En la solicitud, Hurston había declarado que su campo de estudios era la «ciencia literaria».[788] Era una buena manera de referirse a lo que más deseaba hacer: dedicarse a la escritura creativa y emplear el folclore como una herramienta para entender cómo la gente lograba darle un sentido a su vida en un contexto adverso.

Mientras Mead, Fortune y Bateson todavía estaban planificando la siguiente fase de sus carreras, Hurston partió con dos mil dólares suministrados por la Fundación Guggenheim —más dinero del que había poseído en ningún momento de su vida— rumbo a otro lugar donde deseaba hacer trabajo de campo. Quería llevar a cabo lo que los responsables de la fundación describieron al concederle la beca como «un estudio de las prácticas mágicas entre los negros de las Indias Occidentales».[789] La investigación no era más que una especie de «curiosidad formalizada», escribió ella más adelante.[790] Los prejuicios propios acabarían desapareciendo si uno se permitía acceder a los valiosos secretos existentes en cualquier comunidad humana. «Ponte un rato de cuclillas —dijo— y entonces empiezan a pasar cosas».[791] Esa primavera, se subió a un barco que la llevó hasta Kingston, en Jamaica.

Kingston era la primera parada en lo que Hurston consideraba un proceso de autoeducación de un año. El departamento de Columbia parecía estar hecho para gente como Sapir, Benedict o Deloria, con inclinación hacia el estudio de las culturas nativas americanas. Era más complicado entrar ahí para quienes tuviesen otros intereses. «Papá Franz conoce a los indios, etc., pero no había nada para mí y mis estudios sobre los negros», se quejó a Melville Herskovits, que por entonces daba clases en la Northwestern University.[792]

Como Boas y Mead en sus primeras expediciones, Hurston apareció muy pronto en la prensa local; los titulares la presentaban como una investigadora extranjera que había acudido para aprender de los nativos. Se paseaba por Kingston con pantalones y botas de montar, cosa que hizo que se creara una imagen de mujer elegante.[793] Incluso para alguien avezado en el arte de la propia reinvención,

Jamaica le pareció a Hurston un lugar donde la gente podía ser casi lo que quisiera ser, «una tierra donde los gallos ponen huevos».[794]

«En cualquier otra parte, las personas son blancas o negras desde su nacimiento —afirmaba—, pero en Jamaica las cosas están organizadas de tal modo que una persona puede ser negra de nacimiento pero proclamarse blanca».[795] Con una cantidad suficiente de rosa o de rojo en su tonalidad de piel, uno podía modificar sus circunstancias a base de pura fuerza de voluntad. Cualquier jamaicano que formase parte de esa categoría parecía tener la posibilidad de adoptar un aire británico, imitando su acento o tomando el té a las cuatro de la tarde. En su propio país, Hurston era íntimamente consciente del fenómeno del «pasaje», es decir, la capacidad de estar en dos categorías raciales al mismo tiempo: una privada, conocida solo por uno mismo y por su familia, y otra distinta, pública, con la que se movía por la sociedad. Hurston se dio cuenta de que el pasaje casi siempre tenía lugar en una dirección: hacia el poder social. Jamaica parecía estar reproduciendo la jerarquía racial heredada de sus colonizadores blancos, ocultando de forma deliberada los linajes negros tras un velo de aparente blancura. La gente podía convencerse de las cosas más extraordinarias si la sociedad en la que vivía le ponía las cosas difíciles si no lo hacía. Hurston no había pensado que aprendería tanto sobre la raza, un tema que había intentado evitar en sus escritos. Pero en Jamaica esa cuestión era demasiado relevante. Se dio cuenta de que la cultura no era solo un listado de reglas o rituales. También podía ser un conjunto de cadenas que los individuos arrastraban de un lado a otro hasta que los guardias de la prisión más o menos abandonaban la escena.

Antes de que pasara mucho tiempo, Hurston se montó en un coche con unos amigos y se fue de Kingston. Cruzaron las Blue Mountains y llegaron hasta la costa norte de la isla y el distrito de Saint Mary, en busca de algo interesante. El mar era de un azul celeste. Las rocas y pastizales de la ribera se elevaban directamente desde el mundo como si acabara de tener lugar la creación. En una aldea se estaba celebrando una boda rural. Hurston pronto se

encontró en medio de todo, entre la música y el baile, mientras la novia se quitaba el velo y diversas bandejas de tarta y *curry* de cabra pasaban de mano en mano.

Más hacia el oeste, en el distrito de Saint Elizabeth, pasó una temporada con los cimarrones, descendientes de esclavos fugados que se habían mezclado con los indígenas de la isla. Se unió a una cacería de jabalíes que duró varios días: Hurston subió y bajó por las laderas de las montañas, moviéndose trabajosamente con sus botas de montar.[796] Los perros de los cazadores comenzaban a aullar cada vez que se acercaban demasiado a los afiladísimos colmillos de los jabalíes. Después regresó al otro extremo de la isla, al distrito de Saint Thomas, donde asistió a un rito de nueve noches, una especie de vigilia destinada a apaciguar el espíritu de los difuntos. En esa ocasión, el cadáver había sido firmemente clavado al interior del ataúd para evitar que regresara a la vida y se pusiera a hacerles trastadas a los habitantes de la aldea.[797] La muerte, para los jamaicanos que conoció Hurston, no era tanto un final como un cambio de estado. Lo fundamental era asegurarse de que la materia oscura que había en el interior de todas las personas —el *duppy*— no se escapara durante el proceso. El rito de las nueve noches servía para mantener al cadáver en el interior de la tumba o, si eso no se lograba, encontrar una manera de satisfacer los malevolentes deseos del *duppy* cuando este ya se hallaba entre los miembros de la comunidad.

No era necesario hacer un gran esfuerzo para encontrar trazas de las culturas africanas en todas estas creencias y prácticas. Hurston conocía bien el trabajo de la numerosa gente que lo había estudiado: Elsie Clews Parsons, que había publicado investigaciones sobre las religiones caribeñas una década antes; Carter G. Woodson y James Weldon Johnson, cuya investigación, debido a la segregación racial imperante en el ámbito universitario norteamericano, había aparecido principalmente en las revistas «negras» o en editoriales gestionadas por negros; y, por supuesto, Herskovits, que había estado mucho tiempo analizando los vínculos religiosos, lingüísticos y folclóricos entre las sociedades de África Occidental y el Nuevo

Mundo. Sus clases en la Northwestern University ya estaban empezando a cuajar en lo que se convertiría en el primer programa de Estudios Africanos en incluirse en una universidad históricamente blanca.

Desde la época que había pasado en Nueva Orleans, Hurston había contemplado con sus propios ojos las raíces africanas de las culturas negras de las Américas. Pero en Jamaica resultaba imposible pasar por alto la influencia británica, incluso en las zonas rurales. Desde las ideas sobre la raza hasta los modales cotidianos, la isla parecía por momentos una Inglaterra un tanto reformada. Hurston no tardó en darse cuenta de que le resultaría difícil atravesar la capa de barniz que había aportado el Imperio. Si uno realmente quería ver lo que se había ganado y perdido con el transporte de esclavos desde Dahomey o la Costa del Oro hasta territorios remotos para talar bosques o cultivar caña de azúcar, había un lugar al que era imprescindible ir. A finales de septiembre, Hurston hizo las maletas y tomó un barco rumbo a Puerto Príncipe.

Frederick Douglass, que fue cónsul general de Estados Unidos en Haití, dijo en una ocasión que rastrear la historia de este país era como seguir a un hombre herido a través de la multitud: solo hacía falta localizar el rastro de sangre.[798] En 1791, los esclavos de la colonia francesa de Santo Domingo, en la mitad occidental de la isla de La Española, comenzaron una revolución armada contra los propietarios de esclavos y las autoridades coloniales. El alzamiento condujo a la independencia, en 1804, con el nombre de República de Haití, pero el precio de la victoria consistió en el endeudamiento nacional y el aislamiento. Las potencias europeas obligaron al nuevo Gobierno a compensar a Francia por el coste de los esclavos liberados. Se alternaron periodos de relativa estabilidad y reformas con golpes de Estado, asesinatos, una revuelta campesina, una represión brutal y por último, en 1915, la ocupación militar por parte de Estados Unidos, que había intervenido para proteger a los inversores norteamericanos que por entonces tenían el control del

banco nacional haitiano. Cuando Hurston llegó al país, en otoño de 1936, las tropas estadounidenses se habían marchado hacía solo dos años, tras haberle cedido el poder a un presidente recién elegido.

«Un funeral se encontró con otro funeral en la puerta», escribiría Hurston, un tiempo después, sobre la historia reciente de Haití.[799] Pero el pasado ya estaba dando paso a lo que las élites locales llamaban «su segunda independencia». Los tres millones de habitantes del país estaban reafirmando su poder. Los norteamericanos que habían tenido puestos en el Gobierno, el Ejército, la policía y las instituciones educativas fueron reemplazados por haitianos. Cada tarde, en las calles y avenidas de Puerto Príncipe, la alta sociedad haitiana pasaba revista a las tropas ante los edificios con soportales, la catedral con sus campanarios gemelos, la plaza de la Independencia y el Palacio Nacional de Bellas Artes, con sus fachadas de hormigón blanco resaltando contra un fondo de colinas verdes.

Hurston se instaló a las afueras de la capital. Hizo un gran esfuerzo para dominar la lengua criolla y planificó algunos viajes por el interior de la isla. El país estaba formado en realidad por dos lugares, decía: el Champ de Mars, el elegante centro de Puerto Príncipe, con su arquitectura francesa y sus residentes de piel clara, y Bolosse, el distrito más pobre, próximo al cementerio municipal, con sus chozas para la gente de piel más oscura.[800] Para conocer el entorno, había que alejarse de los soportales. En diciembre, Hurston viajó a La Guanaba, la árida y apenas poblada isla que se halla en la costa occidental de Haití, en el golfo que lleva su nombre. Desde el mar, la isla parece una mujer recostada. La tranquila vida de aldea, las serenas aguas y las sencillas comidas a base de cabra estofada hicieron que Hurston sintiera, a pesar de los persistentes mosquitos, «una paz que no he conocido en ningún otro lugar de la tierra».[801]

A comienzos de enero, regresó a la isla principal y se instaló en Arcahaie, que se convertiría en una de sus bases para el resto de su estancia en Haití. Su anfitrión, un hombre llamado Dieu Donnez St. Léger, vivía en un complejo que incluía varias edificaciones y una casa grande. Poseía enormes plantaciones y obtenía grandes

beneficios, que exhibía en su sofisticado entorno: arco de entrada pintado con brillantes rayas verdes, blancas, azules y naranjas, con muros verdes y rojos, que rodeaban todas las instalaciones, y un gran número de trabajadores, subalternos y niños que corrían por todas partes levantando polvo.[802] Pero lo que le proporcionaba a Dieu Donnez tanto poder no era la riqueza que generaban sus granjas, sino algo que a Hurston le parecía que atravesaba toda la sociedad haitiana como una red eléctrica secreta. Era la fuente de energía indígena de la isla y el elemento de la cultura local que los extranjeros parecían comprender peor: las prácticas y convicciones que los haitianos llamaban «vudú».

Poco después de que Hurston partiera rumbo al Caribe, Melville Herskovits había publicado un estudio sobre el Haití rural titulado *La vida en un valle haitiano* (1937) y basado en una investigación que el autor había llevado a cabo junto con su esposa Frances. El libro abordaba con todo detalle la vida religiosa de los aldeanos de Haití. «El "vudú" o *vodun* —escribía, empleando otra manera de transcribir el término— […] es un complejo de creencias y rituales africanos que rige en gran medida la vida religiosa del campesinado haitiano».[803]

Dios gobernaba el universo, pero en el mundo habitaban también santos o espíritus, llamados «loa», que podían tomar el control de los cuerpos de los creyentes. Podían montarse en un ser humano como alguien se sube a un caballo. Los sacerdotes, llamados «houngans» o «mambos», eran los únicos que tenían acceso a los *loa* y que podían comprenderlos, y este conocimiento les permitía sanar a los enfermos, hacer profecías y llevar a cabo otras tareas extraordinarias. Los templos, o *hounforts*, eran espacios en los que tenían lugar ceremonias que conectaban el mundo visible y el invisible por medio de ofrendas, sacrificios y la música que se tocaba con tambores sagrados.

En los distintos distritos y aldeas, indicaba Herskovits, había prácticas distintas, y en cuanto uno creía haber determinado con

precisión cómo era una creencia o un ritual, aparecía un haitiano —una especie de Dos Cuervos criollo— que insistía en que nadie que pensara con claridad podría creerse semejantes tonterías. Pero Herskovits se dio cuenta de que esto no tenía nada de particular. Si uno le pregunta a diversos cristianos o judíos, musulmanes o budistas sobre su fe, obtendrá una enorme variedad de opiniones sobre lo que son las creencias correctas, cómo han de desarrollarse las ceremonias, cuál es la mejor manera de vivir, cómo rezar de forma eficaz e incluso cuántos dioses hay. Los católicos *decían* creer en un único dios, por ejemplo, pero para cualquier antropólogo, los católicos *practicaban* una religión que parecía tener varios dioses. La Trinidad, la Virgen María y todos los santos eran parecidísimos a un enorme bazar politeísta, en el que cada deidad ocupaba un rango específico en el cielo y poseía unos poderes mágicos únicos.

Las cosas que a veces se atribuían a los practicantes de vudú —como la adoración de serpientes o incluso el canibalismo— eran producto de la imaginación de los forasteros, según Herskovits. La mayoría de los norteamericanos parecían pensar que los haitianos realizaban sus tareas cotidianas «en un universo de terror psicológico».[804] Él tenía muchas ganas de corregir este punto de vista. La obra de Herskovits quizá fuese el retrato más sofisticado y sensible de la vida rural haitiana publicado hasta ese momento, un relato desbordante de humanidad y sensatez, lo mejor que se había escrito sobre este país, como afirmó Ruth Benedict.[805]

Un objetivo más profundo de *La vida en un valle haitiano* era catalogar lo que Herskovits llamaba los «africanismos sin contaminar» que había en la lengua, en la magia y en la organización social.[806] En buena medida estaba empleando las ideas de Boas. Las sociedades tienen una historia, y esta da cuenta de las prácticas y costumbres con las que uno puede encontrarse hoy. En el caso de Haití, la historia pasaba por la época de la independencia, recorría siglos de esclavitud y llegaba hasta unas formas de vida que, al otro lado del océano, en el África subsahariana, seguían vivas y gozaban de buena salud. Más adelante, Herskovits afirmaría que Haití, después de las Guayanas, situadas en la costa noreste de Sudamérica,

era el mejor lugar para estudiar los orígenes africanos de las culturas de los «negros del Nuevo Mundo».[807]

El hecho de que Herskovits pudiera identificar una palabra, una frase, una deidad o una forma de tocar el tambor como procedente de Dahomey o Senegal, Nigeria o Angola —no solo como un primitivismo atemporal— era una cuestión en la que, desde su punto de vista, había que enfatizar. Iba en contra de lo que la mayor parte de sus lectores blancos habría pensado sobre una sociedad negra. «Si la vida del campesino haitiano negro de hoy en día presenta elementos duros o inestables —escribía—, sería adecuado preguntarse en qué medida esto puede atribuirse a los ejemplos que estos negros recibieron de sus amos, en vez de asumir inequívocamente que hay unas tendencias raciales inherentes que los explican, como suele hacerse».[808]

Unos años más tarde, defendería esta idea con más contundencia en *El mito del pasado negro* (1941). El título de este libro contenía una doble negación implícita. No estaba atacando el mito de que los negros tuvieran un pasado, sino más bien lo contrario: la idea —repetida tanto por los dueños de esclavos como por los historiadores blancos— de que no lo tenían. La afirmación de que la gente negra formaba parte de un largo linaje cultural, de un linaje que podía reconstruirse incluso a pesar de la brecha creada por la esclavitud, no era demasiado original. Herskovits estaba en deuda con pensadores como Du Bois y Woodson, que habían afirmado cosas similares mucho antes, aunque con frecuencia en revistas y editoriales segregadas cuyos lectores eran solo negros. En cualquier caso, llevó esta idea mucho más lejos que cualquier otro autor blanco de su tiempo. Los negros tenían una historia que merecía ser recordada, insistía, y su legado podía hallarse en el presente. Incluso los norteamericanos blancos de los estados del sur, señalaba Herskovits, evocaban África en su forma de cantar, cocinar, hablar y adorar a Dios. Al fin y al cabo, ¿no eran las celebraciones campestres de los protestantes blancos, con su rítmica música de piano y sus impresionables adeptos que recorrían un sendero de serrín hacia el altar, una forma de posesión espiritual cuyas raíces eran en parte

africanas?[809]

Y sin embargo, como muchos investigadores blancos de la época, Herskovits no miraba tanto a Haití como a través de Haití. Resultaba difícil ver a los haitianos como personas si la misma disciplina científica proponía tomarlos sobre todo como encarnaciones de tradiciones tenaces, por muy progresista que pudiera ser esta idea en comparación con los planteamientos racistas que suponían la única alternativa en aquel momento. *La vida en un valle haitiano* rastreaba lo que Herskovits llamaba la «amalgama» de la cultura de Haití, que se había llevado a cabo cubriendo las raíces africanas con elementos culturales franceses. Sin embargo, apenas decía algo sobre el gran cambio que había definido la vida de los individuos que Herskovits se encontraba día tras día al hacer trabajo de campo: la ocupación del país por parte del Ejército estadounidense. «Por lo que respecta a la vida interior de la gente de este valle», escribió Herskovits refiriéndose a Mirebalais —un lugar cercano a la localidad costera de Arcahaie, donde investigaría Hurston—, la ocupación «parece no haber producido ningún efecto discernible».[810]

Pero a su alrededor había numerosos signos claramente visibles. Herskovits incluso informó de uno. En la plaza de Mirebalais había una vieja palmera solitaria que simbolizaba la independencia haitiana y que era un punto de encuentro en el que la población local se congregaba para ciertos eventos públicos. Un marine estadounidense había dejado un mensaje tallado en el blando tronco del árbol:

L. MARLOW
13 DE AGOSTO DE 1920
U. S. M. C.
BORRACHO COMO UNA CUBA[811]

Por todo el país, la presencia norteamericana había penetrado profundamente en la sociedad haitiana. Las fuerzas de ocupación se habían obsesionado con la falsa religión y la barbarie local. Los

marines destinados a Haití recibían lecciones, a bordo de los barcos que los transportaban a la isla, sobre las supuestas tradiciones que incluían maleficios y el envenenamiento de los enemigos. Algunos rituales, que habían sido practicados durante generaciones, fueron sometidos a un riguroso escrutinio ya que se creía que podían llevar a la radicalización de la población. Los varones jóvenes haitianos se consideraban particularmente susceptibles a la seducción que ejercían los sacerdotes clandestinos. Las autoridades norteamericanas prohibieron oficialmente las ceremonias de vudú y se hicieron redadas en los *hounforts*.[812] Se requisaron y destruyeron tambores. Los *houngans* fueron perseguidos y obligados a esconderse.

Los marines que formaban el grueso de la tropa estaban al mismo tiempo gobernando el país y combatiendo a la insurgencia local: los llamados «cacos» o guerrilleros rurales de las tierras altas del interior. «Probablemente todos los jefes *cacos* sean sacerdotes de vudú —escribió un visitante norteamericano—, de modo que logran formar unas bandas que, si no fuera por su ardor religioso, abandonarían sus propósitos criminales».[813] Algunos oficiales jóvenes y hombres que se alistaban para acabar con la guerrilla alcanzaron puestos de inmenso poder en el Gobierno. Su autoridad arrogante, combinada con sus prejuicios raciales, dio lugar a grotescos actos de violencia, sobre todo en los lugares más remotos. Hubo numerosos casos de trabajos forzados, violaciones y asesinatos de civiles. La explicación más común era que estas acciones resultaban imprescindibles para hacer frente a un pueblo ignorante y cruel dominado por una religión histérica. ¿Qué se podía hacer ante una sociedad desgarrada por la hechicería y la magia negra, en la que los ingenuos campesinos eran manipulados con facilidad por los sacerdotes, que estaban compinchados con los *cacos* y con unos políticos sin escrúpulos?

La invasión estadounidense fue el primer episodio del siglo XX en que un ocupante extranjero consideró que su principal enemigo era algo etéreo: un conjunto de ideas religiosas arraigadas en una cultura específica, lo cual justificaba la violencia empleada para

erradicarlas. Cuando los marines y los periodistas que cubrían la ocupación regresaron a casa, sus relatos sobre las condiciones de vida en la isla convencieron al gran público norteamericano del exotismo de Haití así como de su salvajismo natural. Los libros de memorias escritos por algunos soldados, como *El rey blanco de La Guanaba* (1931) o *La Bagdad negra* (1933), mostraban el esfuerzo hecho por los estadounidenses para extender la civilización hacia el sur. *La isla mágica* (1929), un volumen de viajes del periodista William Seabrook que fue un gran éxito de ventas, caracterizaba los encantamientos del vudú de un modo que llegó a ser muy influyente.[814] Los ritos extáticos que se celebraban en Haití suponían un viaje al pasado, eran restos de una fase primitiva de las costumbres religiosas en la que las emociones eran más puras y los dioses se encontraban más a mano. «El vudú en Haití es una religión profundamente viva —explicaba—, tan viva como lo estaba el cristianismo […] cuando los milagros y las iluminaciones místicas eran cosas comunes que sucedían a diario […] a pesar de las apariciones, las ingenuidades, los rasgos salvajes y grotescos, la supersticiosa palabrería y los trucos, a veces deliberados, de los curanderos charlatanes».[815]

Hurston había leído *La isla mágica* cuando se estaba preparando para su viaje, pero ya conocía bien el hudú, la religión popular de algunas comunidades negras del sur (que ella, en sus textos, llamaba «vudú»).[816] Durante su estancia en Nueva Orleans, varios expertos la habían iniciado en ciertos ritos secretos. Había pasado días tumbada desnuda bajo el sol del verano, con velas encendidas junto a la cabeza y los dedos de los pies, y había publicado los resultados de su investigación en el *Journal of American Folklore*, donde trabajaba Benedict.

Ya en Haití, a Hurston no le costó nada entenderse con los sacerdotes que sus amigos y colegas locales le presentaban informalmente. En Arcahaie, su conexión con Dieu Donnez le proporcionó una entrada instantánea a aquella sociedad oculta. Conoció a algunos de los *houngans* y las *mambos* más famosos del país, y observó cómo las ceremonias celebradas a altas horas de la

noche convocaban a todo un panteón de dioses, un cónclave sagrado de Jesucristo y los santos junto a deidades desconocidas para ella, como Dambala Wedo y Erzulie Freda. Vio a gente retorcerse y llorar cuando los montaba un *loa*. Sintió la necesidad de percibir otro plano de la realidad. Contempló la maldad y la pureza, las cosas más venales y las más exaltadas, y todo se entrelazaba y tenía sentido, y no era más extraño ni irreal, ni menos extático, que el encuentro de un grupo de oración baptista en Eatonville. Como cristiana no practicante e hija de un ministro religioso, ella sabía algo sobre la fuerza que transmite el hecho de entrar en otros mundos.

Hurston empezó a darse cuenta de que la religión dependía de categorías: lo sagrado y lo profano, lo etéreo y lo terrenal, lo milagroso y lo corriente. En Manhattan solo había dos posibilidades, estar vivos o muertos, pero los haitianos añadían una tercera, una forma de no estar ni vivos ni muertos, o quizá de vivir en ambos estados al mismo tiempo. *La isla mágica*, el libro de Seabrook, ya había presentado esa idea ante los lectores norteamericanos. Era el primero que estandarizaba la manera de escribir en inglés un estado que los haitianos conocían como «zonbi» y que Seabrook transcribió como «zombi».

Seabrook explicaba que había una clase especial de criaturas que vagaban por el mundo haitiano, «un cadáver humano carente de alma, todavía muerto, pero sacado de la tumba y dotado, mediante la hechicería, de una apariencia mecánica de vida».[817] Durante sus rondas, las fuerzas de ocupación estadounidenses habían oído hablar de los zombis. Un ejército de muertos vivientes parecía habitar las desnudas colinas y las aldeas remotas de Haití. Quizá fueran responsables, en alguna medida, de la insurgencia de los *cacos*. Tal vez fuesen ellos, decían los aldeanos, quienes habían llevado a cabo los inesperados ataques nocturnos que aterrorizaban a los pelotones de marines.

Unos años más tarde, en 1932, el público norteamericano tuvo la oportunidad de ver zombis en una pantalla de cine. En la película *La legión de los hombres sin alma*, Béla Lugosi interpretaba a un

manipulador experto en vudú que aplica sus poderes malignos a una joven prometida norteamericana que está allí de vacaciones. Cualquiera podía sufrir aquellos males de Haití —incluso una mujer blanca, como indicaba el título original,*White Zombie*— y el antídoto aparecía en la pantalla. La maldición vudú de Lugosi solo concluye cuando su personaje muere al caer desde una montaña junto con sus secuaces negros. Inspirada en el libro de viajes de Seabrook,*La legión de los hombres sin alma* era al mismo tiempo una película de terror y una especie de etnografía a distancia. Era una obra de pura ficción que haría por Haití, de una manera más sensacionalista incluso, lo que*Nanuk, el esquimal* y *Moana* habían hecho por el Ártico y por Samoa: volverlo comprensible suspendiéndolo en el reino de lo exótico.

En Haití, las conversaciones sobre zombis «se extienden por todo el país como una corriente de aire frío», recordaría Hurston un tiempo después.[818] Halló leyendas sobre zombis prácticamente allí donde fue, desde Puerto Príncipe hasta Arcahie y aún más lejos. La gente hablaba de zombis como quien comenta algo sobre el tiempo o menciona una boda próxima, aunque quizá en voz más baja. Todas las personas a las que Hurston conoció se habían encontrado alguna vez con un zombi o conocían a alguien que se había cruzado con uno. Pero eran todo habladurías. Nada podía prepararla de verdad para toparse cara a cara con una criatura semejante.

En cierto momento durante su estancia, Hurston visitó un hospital haitiano. En el patio que había junto a la valla, se encontró con una mujer a la que acababan de servirle la cena. La mujer estaba acurrucada en una postura defensiva y apenas había tocado la comida. Cuando vio a Hurston acercarse, arrancó una rama de un arbusto cercano y empezó a barrer el suelo. Llevaba la cabeza cubierta con una tela y se la veía precavida y asustada, como si esperara que le pegaran. Un médico le quitó la tela de la cara, pero ella levantó los brazos inmediatamente y se cubrió la cabeza con ellos, como una tortuga protegiéndose en el interior de su

caparazón.[819] Hurston se enteró de que se llamaba Felicia Felix-Mentor. Había crecido en Ennery, una aldea situada en la carretera que iba de Gonaïves a Cabo Haitiano, donde ella y su marido habían regentado una pequeña tienda de comestibles. Lo impresionante de aquella mujer era que los informes médicos mostraban que había muerto en 1907. Hurston le sacó varias fotos, una de las cuales fue publicada posteriormente. Es el primer retrato conocido de una persona de la que sus vecinos haitianos pensaban que era zombi.

¿Qué le había pasado a Felix-Mentor? Su funeral se había celebrado veintinueve años atrás. Su familia había lamentado su fallecimiento y había seguido viviendo. Su marido se había vuelto a casar. Su hijo se había convertido en un hombre. Pero entonces, durante el otoño anterior a la llegada de Hurston, los gendarmes habían encontrado a una mujer caminando desnuda por un camino rural. Se había presentado en una granja y había señalado que esas tierras habían sido suyas y que su padre se las había dejado en herencia. Los trabajadores intentaron ahuyentarla, pero entonces llegó el dueño y, estupefacto, declaró que aquella era efectivamente su hermana. Mandaron llamar a su marido, quien también confirmó que la mujer era sin duda Felicia, su esposa muerta. Sin embargo, las cosas ya no podían volver a su estado anterior. Durante su ausencia, todo el mundo, incluyendo la propia Felix-Mentor, se había convertido en otra persona. El hermano era un próspero granjero que regentaba la antigua propiedad familiar que habría tenido que compartir con ella. El marido era un oficial de bajo rango en el Gobierno establecido tras la ocupación norteamericana y tenía una nueva familia. La única solución era volver a encerrarla, esta vez tras los muros del hospital donde Hurston la encontró.

Los médicos le dijeron que Felix-Mentor probablemente hubiera sido envenenada. Un practicante de magia negra, un *bocor*, podría haberle dado alguna droga que simulara la muerte, elaborada a partir de una fórmula secreta que iba pasando de un sacerdote a otro. El *bocor* podría haberla traído de nuevo al mundo de los vivos, tras haberle causado ciertos daños cerebrales y haberla convertido en

solo una sombra de la persona que era antes, con «una apariencia mecánica de vida», como habría dicho Seabrook. Ella tal vez hubiese estado vagando por el campo durante años, o quizá incluso hubiera vivido, a la vista de todo el mundo, en una comunidad que más o menos ya la había olvidado. Hurston había estado en una situación similar y a lo mejor fue por eso por lo que describió su encuentro con Felix-Mentor con todo detalle. Había pasado su infancia sin creer del todo la muerte de su madre. Su padre, en cambio, había sabido marcar el límite entre sus dos mundos con absoluta claridad: había cambiado su familia por una nueva con gran maestría.

Hurston estuvo dándole vueltas a la idea de encontrar la fórmula del veneno y desvelar el misterio del fenómeno de los zombis. Tal vez incluso pudiera investigar en profundidad el pasado de Felix-Mentor y reconstruir esos veintinueve años que se habían perdido, o explicar con detalle cómo había acabado entre los muertos vivientes. Pero abandonó el proyecto cuando de repente, ese verano, comenzó a sufrir problemas de estómago.[820] Quizá se estuviera acercando demasiado a cierto conocimiento secreto. ¿Era posible que hubiera sido víctima del veneno de un *bocor* preocupado por que ella se estaba aproximando cada vez más a algo que debía permanecer oculto? Hurston decidió que ya sabía lo suficiente. «¿Cuál es toda la verdad y nada más que la verdad sobre los zombis? —escribiría más adelante—. No lo sé, pero sé que vi la reliquia, o el desecho, de Felicia Felix-Mentor en un hospital».[821]

Hurston llegó a la conclusión de que la clave para entender la cuestión de los zombis no consistía en hallar una poción secreta ni en ridiculizar una mitología ajena. Se basaba en creer realmente en ellos. Felix-Mentor no era una persona de la que *se dijera* que era zombi. No era una zombi falsa, como su homóloga ficticia que aparecía en la película de Hollywood. Ella de verdad *era* una zombi. Si uno lograba modificar su propia mente para aceptar ese hecho, entonces habría dado un paso de gigante hacia una visión de Haití —y, sobre todo, de su espiritualidad— desde dentro. Ante todo, los zombis eran una lección práctica sobre cómo manejar las categorías que empleaban los miembros de otra cultura. Suponían una manera

de organizar la realidad sumamente elocuente, que hablaba de la forma en que la gente del Haití rural habitaba su mundo. En Nueva York, la gente concebía la muerte como una finalidad, como el final de todo; la realidad se presentaba en dos sabores, el ahora y la nada. Los haitianos, en cambio, vivían en una sociedad que había creado un estado que no se situaba del todo aquí pero tampoco del todo al otro lado de la muerte, un espacio intermedio entre estar vivo y no estarlo.

Uno podía buscar los orígenes profundos de esta manera de ver las cosas en África Occidental, como había hecho Herskovits. Pero considerarla un tenue recuerdo de las costumbres de una gente arrancada de sus culturas y reubicada a la fuerza en el Nuevo Mundo era confundir la historia con el presente. Semejante idea era equivalente a descubrir, por ejemplo, que las raíces de la cristiandad estaban en Palestina. Para entender de veras cómo era una religión, hacía falta dirigir la mirada no hacia el pasado o hacia el futuro, sino hacia el aquí y el ahora. El vudú, como todas las formas de la fe, se orientaba hacia el momento presente, hacia la manera en que se entiende el poder social y se intenta comprender *este* mundo, sus desajustes y desequilibrios. Las distintas formas de gobierno aparecían y desaparecían, los países poderosos invadían y después se marchaban. La violencia descendía desde las montañas o se presentaba en una aldea amparada por la oscuridad, en forma de *caco* o de marine estadounidense. Una mujer se esfumaba —de un modo conveniente para su hermano y su marido— y después reaparecía y empezaba a causar problemas hasta que la encerraban en un sanatorio mental, aterrorizada, consternada, incapaz de hablar, sin ser ya ella misma, viva pero muerta. Las religiones no sobreviven porque a la gente le guste la fe de sus padres, sino porque nos ayudan a hacer frente al mundo en el que vivimos.

La magia, como había aprendido Hurston de Ruth Benedict en sus seminarios, es en esencia la práctica de establecer un patrón para un acontecimiento que se desea que ocurra.[822] Si uno quiere que su hijo crezca fuerte y sano, le pone un nombre que aluda a la fuerza. Si uno quiere matar a un enemigo, mete un trozo de su ropa en la

garganta de una serpiente muerta. El pensamiento mágico no podía estar más cerca de ser un rasgo universal de la especie humana, y existía también en las sociedades modernas. Las apuestas, el mercado de valores e incluso el concepto de propiedad privada —la idea de que uno puede ampliar la imagen de sí mismo incluyendo en ella objetos inanimados, cuya pérdida generaría un profundo displacer y una gran ansiedad— dependen, en cierta medida, de sistemas de creencias mágicos. Son formas de convocar a lo improbable y lo invisible para controlar el mundo tangible. Solo se diferencian en la manera en que se articulan el plano natural y el sobrenatural, que a su vez depende de la historia y de las circunstancias particulares de cada lugar.

Hurston se encontró en Haití exactamente con lo que sus profesores le habían explicado. No hacía falta tener gran formación en materia de artes oscuras para comprender nada de esto, aunque Hurston ciertamente había aprendido mucho, primero en Nueva Orleans y ahora en Arcahie. Lo único necesario era abrir los ojos a un mundo de fuerzas en movimiento, milagros repentinos y tragedias que se llevaba el viento. La gente que «maneja el zigzagueante rayo del poder y lo lanza sobre el mundo, seguido por el retumbante ruido del trueno», escribiría Hurston más adelante, nunca tenía que pensar en esta clase de cosas.[823] Pero aquellos que caminan por senderos de polvo, sí. Si tu sociedad dominaba los océanos y podía hacer que otros pueblos se postraran ante ella, era probable que tus dioses también pudieran hacerlo. Si tú estabas dominado por los caprichos del destino, y te arrancaban de un lugar y te depositaban, aturdido, en otro, y te llevaban de aquí para allá por razones que te resultaban incomprensibles, entonces tus dioses se comportarían de ese mismo modo, caprichosamente, y las deidades de piel más oscura y más clara lucharían por hacerse con el poder y, de vez en cuando, exigirían que los alimentasen y los apaciguaran. «Los dioses siempre se comportan como la gente que los crea», escribió Hurston en las notas que tomó en Haití.[824] Un espíritu bullicioso podía decir cosas que un campesino jamás soltaría. Una persona montada por un *loa* podía insultar a un capataz

o a un norteamericano con un salacot en la cabeza. Hallarse poseído por fuerzas invisibles y escapar a un estado parecido a la muerte podía ser una forma de estar verdadera y profundamente vivo, sobre todo en lugares en que resultaba muy difícil decir la verdad de ninguna otra manera. Eso era lo que le había pasado realmente a Felicia Felix-Mentor. Apartada, ignorada, recluida, olvidada: su muerte había sido deseada por otros y su situación vital se parecía bastante a la de mucha gente que Hurston conocía, mujeres y hombres negros a los que había encontrado tanto en los campos de trabajo de Florida como en las universidades exclusivas para blancos. Era solo que los haitianos habían inventado una palabra para referirse a ese estado. Pero si para Hurston era necesario sentir el poder de la magia, no tenía que recurrir a los zombis. La posibilidad se le presentó después de pasar unas semanas en Haití. Algo había quedado «reprimido» en ella, decía, y ahora estaba saliendo a borbotones, impulsado por los espíritus.[825] Era una novela en la que había depositado una pasión preservada durante largo tiempo: el recuerdo de un amor antiguo que había sido aplazado y que ahora se encontraba entre la realidad y la memoria. Era como un experimento personal en relación con un estado intermedio.

No mucho después de conocer a Felix-Mentor, escribió a la Fundación Guggenheim para avisarles de que volvería pronto del Caribe con dos libros bajo el brazo, «uno de *antro* y uno escrito como a mí me gusta escribir».[826] Fue este segundo enfoque el que acabaría proporcionándole algo parecido a la inmortalidad.

Hurston había estado en Haití casi el cuádruple de tiempo que Herskovits.[827] Su estancia había sido interrumpida por un breve viaje a Nueva York, pero gracias a una segunda beca Guggenheim había podido regresar para concluir su investigación. Ahora tenía en su currículo casi un año entero de trabajo de campo en el Caribe. A finales del verano de 1937, su editor, Bertram Lippincott, le pidió que volviera a Nueva York. Se quedó un poco más, para asistir a una última ceremonia de vudú, y se embarcó a regañadientes rumbo al

norte.

Cuando llegó a Manhattan, se vio envuelta en un torbellino de encuentros literarios, notas de felicitaciones, reseñas de periódicos y una entrada en *Who's Who in America*. Unos años antes, Margaret Mead y otras chicas de Barnard habían dejado furtivamente unas flores en el umbral de la puerta de una de sus ídolos, Edna St. Vincent Millay.[828] Ahora era Millay la que le enviaba un efusivo telegrama a Hurston.[829] El motivo fue la publicación, ese septiembre, de la novela que había escrito en Haití y que había titulado *Sus ojos miraban a Dios*.

El viaje de Hurston al Caribe había sido un exilio autoimpuesto. Unos meses antes, se había enamorado de un guapo estudiante de doctorado de Columbia, Percival McGuire Punter, a quien había conocido cuando todavía estaba casada con Herbert Sheen.[830] Punter era veintiún años más joven que ella, cosa que Hurston probablemente le ocultó tan hábilmente como le ocultaba su edad a la mayor parte de la gente. Saltaban chispas entre ellos. Hablaban de arte, de música, de teatro y de literatura. Él le resultaba intrigante y suponía un desafío para ella, que en su presencia empezaba a balbucear y se consumía en ardores, pasando de sentirse perdidamente enamorada a enfurecerse al verlo mirar a una mujer por la Séptima Avenida. «No fue un mero enamoramiento —recordaría Hurston más adelante—, fue un salto al vacío».[831]

Tenían una relación a distancia, pero cuando ella regresaba a Nueva York, se lanzaba a sus brazos. Su felicidad era turbulenta. De vez en cuando, la vajilla volaba de un lado a otro y hubo alguna que otra bofetada en la cara —la bofetada de ella, la cara de él—, aunque luego se perdonaban apasionadamente. Él le pidió que se casaran, pero a Hurston eso no le parecía posible por la diferencia de edad, por su dedicación al trabajo y por el deseo de él de tener una clase de esposa que ella nunca podría ser. La beca Guggenheim le había llegado justo en el momento perfecto, y ella había partido hacia el Caribe dejando a Punter en Nueva York.

Cuando llegó a Puerto Príncipe, las palabras comenzaron a manar y a verterse sobre la página. El resultado fueron unas

memorias ficcionalizadas en las que hablaba no solo de su relación amorosa con Punter, sino también de muchas otras cosas. Todo ello, como decía Hurston, «embalsamado» en la historia de una mujer, sus esfuerzos por conocerse a sí misma y su dificultad para encontrar una relación auténtica. «Los barcos, a la distancia, llevan a bordo los deseos de todo el mundo», decía la primera frase del libro, un aforismo que se convertiría en una de las primeras frases más famosas de la literatura norteamericana. Y el anhelo humano más antiguo, decía Hurston en relación con su protagonista, Janie Crawford, es el autoconocimiento. Janie va entendiendo su identidad de manera gradual, como había hecho Hurston cuando había salido de Eatonville por primera vez. Su abuela la había casado con un adinerado terrateniente y ella se rebelaba contra las exigencias del trabajo rural y de las tareas domésticas; sus entrañas le pedían algo más.

Poco después, Janie se escapa con Joe Starks, un hombre que sabe tratarla como corresponde, y se instala en Eatonville. Allí escucha numerosas historias en el porche de la tienda y, al ser la esposa de alguien destacado en la comunidad, disfruta de cierta notoriedad. Pero Joe se comporta en ocasiones de un modo mezquino y tiránico; es poco comunicativo y tiende a humillar a Janie en público. Cuando él muere, Janie se convierte en una viuda rica, ya mayor y cosmopolita. Pronto se convierte en el objeto de deseo de Tea Cake, un tipo joven, jugador y viajero —tal vez una versión romántica de Punter— con quien tiene una relación que se parece a lo que siempre ha deseado. Pero el romance no dura mucho. Un perro rabioso muerde a Tea Cake, que sufre un ataque de furia maniaco y amenaza con acabar con su vida. Ella, para salvarse, le dispara y lo mata y, cuando la absuelven, recuerda toda su vida con cierta satisfacción, porque su inocencia se ha transformado en experiencia.

Esta novela era un resumen del trabajo que Hurston había hecho en el sur, combinado con todo lo que había aprendido en Puerto Príncipe y en Kingston. Como en algunas de sus obras anteriores, los diálogos estaban escritos en dialecto. Hizo hablar a Janie del

método básico de los antropólogos: «Todo el mundo sabe —dice Janie— que si quieres entender un sitio, tienes que ir allí».[832] Era lo que Hurston llevaba haciendo desde que había partido rumbo al sur en Sassy Susie, rebosante de vocabulario científico. Había ido puliendo sus capacidades en numerosas ceremonias con un montón de respetados *houngans*. Ningún otro miembro del círculo de Boas había penetrado tan profundamente en la experiencia vital de la gente a la que estaba tratando de comprender. *Sus ojos miraban a Dios* fue muchas cosas al mismo tiempo: una novela de iniciación, una meditación sobre la vida interior de las mujeres y los hombres que ellas amaban y una etnografía literaria de la costa del golfo de México. También era una reubicación geográfica imaginaria: el sur de Hurston en realidad es un norte, una extensión del Caribe, donde los prejuicios raciales y el *apartheid* de la vida cotidiana se parecen más a los restos del colonialismo que al innovador modelo creado por las leyes segregacionistas en Estados Unidos. El mito y la religión son tan poderosos en su retrato del modo de vida sureño como los círculos de tambores que forman parte de las ceremonias vudú en Haití. Las sutiles gradaciones de pertenencia racial son una cuestión que obsesiona tanto a la gente como los tonos de piel en Jamaica. Tras un huracán devastador del cual Janie y Tea Cake logran escapar, las víctimas son enterradas en tumbas separadas; los capataces blancos insisten en que los trabajadores negros identifiquen a los muertos por el color y la textura de su pelo, para ver si pertenecen a la categoría superior o inferior. Hurston dice que resulta muy difícil saber por dónde empezar a explicar, por no hablar de demoler, semejante sistema: una realidad en la que incluso los cadáveres pertenecen a una raza o a otra. Si uno puede creer en algo así, los zombis son una banalidad.

«Los novelistas saben más sobre la gente que la mayoría de los científicos», le había dicho Mead en una carta a Bateson unos años antes de que apareciera *Sus ojos miraban a Dios*.[833] Los escritores tenían la libertad de modelar el lenguaje para que se adaptara a sus

propósitos, y no podían ocultarse tras la jerga profesional. Se abrían a distintas posibilidades expresivas y, al hacerlo, conseguían un acceso especial a las palabras, a las ideas y a las experiencias ajenas.

Sin embargo, no existe ninguna prueba de que Mead hubiera leído alguna obra de ficción de Hurston cuando las publicó. El abismo de la raza separaba a Hurston de los otros miembros del círculo de Boas, incluso en una época en la que los alumnos del profesor negaban con asiduidad que la raza constituyese una línea esencial de separación entre las diferentes sociedades humanas. Uno de los momentos más embarazosos de la vida de Mead se produjo en el verano de 1935, cuando dio una charla en un congreso interracial celebrado en Pensilvania. Al comentar el trabajo que había llevado a cabo en Nueva Guinea, se refirió a los niños locales empleando el término «pickaninnies» («negritos»), que según ella era la palabra aceptada en lengua *pidgin*. Mead notó de inmediato que los afroamericanos presentes entre el público comenzaban a agitarse. Estuvo a punto de echarse a llorar a causa de aquel error desconsiderado, se disculpó enseguida y continuó con su charla. Pero la lección que sacó de ese episodio no tuvo tanto que ver con su propia insensibilidad o con sus prejuicios; el hecho de que se empleara una palabra especial para distinguir a los bebés negros de los bebés blancos al fin y al cabo era una muestra clara de racismo. Tuvo que ver más bien con la capacidad de los oradores para ganarse a su audiencia si muestran arrepentimiento.[834]

Hurston tuvo poco contacto con Mead en la década de 1930 debido a los largos periodos que ambas pasaron haciendo trabajo de campo cada una en un extremo del planeta. Durante los periodos que Hurston pasaba en Nueva York, se dedicaba más a reunirse con editores y antiguos mecenas que a pasar por el Departamento de Antropología. De hecho, había abandonado el doctorado casi tan rápidamente como lo había empezado.[835] La financiación había resultado ser menos generosa de lo que ella suponía y, en cualquier caso, estaba empezando a sentir que tenía un compromiso mucho más profundo con el arte que con la ciencia, o quizá con el arte como forma de expresar los resultados de la investigación científica

que había estado haciendo durante años. Después de volver de Haití, realizó algunas expediciones más al sur estadounidense para recoger materiales folclóricos y tomar notas sobre la adoración carismática entre los pentecostales. Siguió siendo una etnógrafa en activo, a pesar de que no sentía ningún deseo por hacer carrera académica. Los ingresos que le proporcionaba la escritura le permitían financiar sus actividades científicas no remuneradas.

En otra época, Mead también se había imaginado así su vida. De joven, estaba convencida de que su vocación era la poesía, no las ciencias sociales. Ahora, tras regresar del Sepik, estaba un tanto perdida. Contaba con su trabajo de curadora en el museo, pero tenía la sensación de encontrarse en una especie de limbo. Su relación con Benedict era cálida y amistosa, pero durante el tiempo que Mead había pasado fuera, su mentora había tenido otras pasiones y comenzado otras relaciones. El matrimonio de Mead y Fortune se acercaba a su final. En el verano de 1935, ella presentó los papeles de divorcio en el consulado mexicano de York.[836] Era la segunda vez que empleaba esta vía. Seguía manteniendo correspondencia con Bateson; y ambos comentarían, un tiempo después, cuán especial fue el momento en que, en abril de 1935, dejaron de escribirse en trozos de papel recortado, como hacían desde la época en Nueva Guinea, para empezar a usar un papel de carta más convencional.[837] Pero para gestionar su nueva relación hacía falta tacto y planificación. Se veían en secreto y solo cuando podían explicar su encuentro excusándose en algún otro compromiso: una reunión inesperada durante unas vacaciones en Irlanda, por ejemplo, o una conversación durante una conferencia que Bateson había ofrecido en Columbia. Dada la gran atención pública que estaba recibiendo a causa de *Sexo y temperamento*, Mead tuvo mucho cuidado para evitar cualquier tipo de escándalo.[838] La mayoría de la gente asumía que a Fortune y a ella les iba bien, pese a que no vivían juntos desde que ella había regresado de Nueva Guinea. En cualquier caso, Mead necesitaba que el libro se vendiera. El dinero que iba a recibir en concepto de derechos de autor le permitiría pagar los costes que le iba a suponer el proceso de divorcio.[839] No había hablado de nada

de esto con papá Franz, por supuesto.[840] Hasta finales de año no se decidió a hacerlo, y le contó que Fortune la había dejado, cuando era más bien al revés.[841] Durante meses, Bateson y ella habían estado ideando, carta a carta, un plan para reunirse en un nuevo emplazamiento donde pudieran hacer trabajo de campo y casarse de la forma más discreta posible una vez que el divorcio de Mead y Fortune se hiciera efectivo en otoño. Planificaron una expedición a Bali, donde comenzarían un proyecto sobre salud mental y religión local, además de continuar trabajando sobre la cultura y el temperamento. Inventaron una compleja estratagema para convencer a sus familiares, amigos y colegas de que se habían vuelto a encontrar por casualidad y se habían enamorado locamente. La enajenación que se había apoderado de ellos junto al Sepik permanecería oculta para todo el mundo salvo para Benedict. «En cualquier caso, creo que es una muy buena cosa entretener al mundo durante un mes o dos con la idea de que estábamos trabajando juntos y sentimos envidia el uno del otro y desaprobamos nuestros respectivos métodos y cualquier otra cosa que se nos ocurra, para que se vayan acostumbrando a la idea de la inminente boda antes de que tenga lugar —le escribió Bateson a Mead poco antes de la Navidad de 1935; parecía estar inventando el guion de una comedia de enredos—. Y entonces el matrimonio será un paso hacia la respetabilidad y no caerá como una bomba. Que piensen que somos un poco bohemios durante un mes y luego vuelvan a respetarnos cuando nos casemos».[842]

Para entonces, él ya no la llamaba «Margaret» en sus cartas, sino «mi larva». A la primavera siguiente, cuando llegaron a la isla de Bali, empezaron a dirigirse a ella como «señora de Gregory Bateson». Se habían casado en Singapur, y Bateson no tardó en escribirle a su madre para contarle que tenía una nuera: estadounidense, estupenda anfitriona, antropóloga, atea por tradición familiar y anglicana por elección. En cuanto a su aspecto, Bateson informó de que tenía una «cara parecida a la de un Darwin femenino», una comparación que él probablemente pensó que su madre —aunque no Mead— consideraría un gran elogio.[843] Mead

y Bateson trabajaban bien juntos. Abordaron un nuevo conjunto de problemas que se hallaban en el límite entre la psicología y la antropología. Su investigación consistía principalmente en buscar los determinantes culturales de la salud mental, un tema que les intrigaba desde hacía bastante tiempo. También les interesaban las creencias y las prácticas religiosas, sobre todo el fenómeno de los trances en Bali, y tenían la intención de documentar todos sus hallazgos. Se habían llevado montones de cosas —un dictáfono, máquinas de escribir, cámaras— y pensaban registrar su labor desde el principio hasta el final, empleando películas como había hecho Hurston en los estados del sur. Durante los meses siguientes, tomaron unas veinticinco mil fotografías.[844] Mead calificaría esa relación como «la colaboración intelectual y emocional perfecta»: [845] se sentía físicamente cómoda y conectada con una persona a la que respetaba y amaba.

Nunca había pasado tanto tiempo haciendo trabajo de campo: estuvo dos años en Bali y luego, en 1938, otros seis meses de vuelta en el Sepik, donde Bateson y ella se dedicaron a investigar a otro pueblo de Nueva Guinea, los iatmules, ya libres del horrible triángulo amoroso que había interrumpido su estancia anterior entre los tchambulis. Sin embargo, les resultaba difícil concentrarse. En la radio se hablaba de una posible guerra en Europa. Austria había sido anexionada al Tercer Reich. Aquel mes de septiembre, un barco chino que circulaba río arriba llevó la noticia de que las potencias europeas habían negociado un acuerdo que permitía a la Alemania nazi anexionarse una parte de Checoslovaquia.[846] «Las crisis siempre han concluido antes de que nos enteremos —escribió Mead — y nos dejan otra vez con la esperanza de que si se logra evitar la guerra durante un tiempo, puede que pase algo, como que mueran unas pocas personas bien escogidas de las altas esferas».[847]

Incluso en el paraíso, el mundo exterior tenía la costumbre de entrometerse. Mead y Bateson se aferraron a su tarea. Construyeron una cabaña para escribir, protegida por una mosquitera, en la que podían mecanografiar sus notas en un pequeño escritorio doble. Algunos iatmules a veces se reunían fuera y se quedaban mirándolos

como los visitantes de un zoo podrían observar a las hienas. «Me siento como una cerda asquerosa por llevar tan buena vida —le escribió Mead a una amiga—. La verdad es que estamos tan satisfechos que nos pasamos al menos una hora al día sin hacer nada más que ronronear».[848] La única pega era que Mead había decidido que estaba lista para tener un bebé, cosa que les había sido negada a Fortune y ella. Pero el momento era claramente inconveniente. «No hay ninguna duda —dijo—, el trópico es un mal lugar para reproducirse».[849]

En el otoño de 1938, cuando Mead y Bateson se hallaban inmersos en sus investigaciones con los iatmules, Hurston publicó el resultado del trabajo de campo que había realizado en Jamaica y Haití. Tituló su nuevo libro *Díselo a mi caballo*, una frase empleada en el contexto del vudú cuando un individuo está poseído por un *loa*. No fue un gran éxito, a pesar de que incluía la imagen de Felicia Felix-Mentor, la primera fotografía del mundo en la que aparecía una zombi. Hurston, muy conscientemente, la llamaba por su nombre y no escribía su estado entre comillas irónicas. El libro era más caótico que la obra que Hurston había publicado previamente sobre el sur; estaba a medio camino entre unas memorias y una descripción etnográfica. Las críticas fueron variadas, aunque por lo general bastante amables. Una edición británica, retitulada *Los dioses del vudú* con la esperanza de vender más ejemplares, amortizó el adelanto de quinientos dólares que le habían pagado a la autora en la primera semana tras su lanzamiento y le proporcionó a Hurston una pequeña fuente de ingresos.[850] A lo largo de los siguientes años, Hurston estuvo desplazándose de un sitio a otro. De vez en cuando, reaparecía sin avisar y se disculpaba ante sus amistades por haber pasado tanto tiempo sin dar señales de vida. Regresó a Nueva York, volvió a viajar al sur para continuar recogiendo materiales, pasó una breve temporada dando clase en la universidad, tuvo un desconcertante matrimonio que duró seis semanas.[851] Tras haberse gastado el dinero de sus dos becas Guggenheim, se apuntó al

Proyecto Federal para Escritores, una iniciativa surgida en la época de la Gran Depresión para ayudar a periodistas y novelistas desempleados. Como casi todos los programas federales del momento, este también distinguía entre el personal normal —todos blancos— y las «unidades negras» especiales. A la de Hurston le encargaron hacer una guía de Florida y un volumen complementario llamado *Los negros de Florida*. Con un equipo de folcloristas y una enorme grabadora de audio, volvió a las minas de fosfato y a los campos de trementina que había conocido años atrás, recopilando *blues*, *work songs* y chistes, como había hecho junto a Alan Lomax antes de viajar al Caribe.

Como Mead y Benedict, Hurston empezaba a tener detractores. Un pequeño grupo de críticos, exclusivamente hombres, escribían invariablemente reseñas tibias o directamente negativas cada vez que ella publicaba un libro. Richard Wright y Ralph Ellison, que habían sucedido a Langston Hughes en el rol de escritores jóvenes que abordaban el problema de la raza en la sociedad norteamericana, consideraban que los retratos que ofrecía Hurston de las costumbres sureñas eran en el mejor de los casos pintorescos, y que podían llegar a resultar incluso vergonzantes. Su antiguo mentor, Alain Locke, se unió al coro de opositores. *Sus ojos miraban a Dios*, afirmaba en las páginas de la revista *Opportunity*, no era más que «ficción folclórica», demasiado teñida de color local como para ser un retrato convincente de sus personajes principales o un relato fiable de las relaciones entre razas.[852] La reseña de Locke fue especialmente dolorosa para Hurston. Gracias a su orientación ella había podido trasladarse de Washington a Nueva York hacía más de una década. «Estoy cansada de que me ataquen los envidiosos», le dijo a James Weldon Johnson.[853] Mead y Benedict también se habían quejado antes de cosas semejantes. Las tres habían publicado libros que habían sido reseñados —muy favorablemente— en los principales periódicos y revistas del país. No obstante, la mayoría de los hombres a su alrededor seguían considerándolas socialmente inadecuadas. Dando lo mejor de sí, Hurston comentaba estas cosas en las enfurecidas cartas que enviaba a sus amigos. Y cuando tuvo la

ocasión de reseñar alguna obra de Wright o de otros autores, les pagó con su misma moneda. Poco después se produjo algo parecido a una ruptura formal con Locke, como había ocurrido con Hughes.

Sin embargo, no estaba en absoluto aislada. Durante la década de 1930 tuvo ingresos regulares: cobraba regalías por sus primeras novelas, *La enredadera de calabazas de Jonás* y *Sus ojos miraban a Dios*, y por sus dos etnografías, *Mulas y hombres* y *Díselo a mi caballo*; y en 1939, un anticipo por otra novela, *Moisés, el hombre de la montaña*, en la que contaba la historia bíblica de Moisés como si fuera un nativo de Eatonville. Cuando se publicó este último libro, Ralph Ellison insistió en que no aportaba nada que hiciera avanzar la «ficción negra».[854] Eso era lo que se le exigía a Hurston, o al menos lo que le pedían sus colegas novelistas: que, en cuanto que escritora negra, hiciera algo por la ficción negra. En el ámbito de la antropología, en cambio, encontró una comunidad profesional que por lo general la consideraba una investigadora de campo y una colega, no meramente una representante de su raza.

En la primavera de 1940 se unió a Mead y a Jane Belo, una antropóloga que Mead había conocido en Bali, para investigar los estados de trance en el contexto de las iglesias del sur. Poco después, partió rumbo a las tierras bajas de la costa de Carolina del Sur y Georgia. Junto con Belo, grabó canciones y filmó las ceremonias de adoración de las iglesias «santificadas», en las que restallaban los platillos y sonaban las panderetas en extáticas alabanzas al Señor. En algunas de las escenas filmadas se la veía a ella tocando una tumbadora que sujetaba entre las piernas, marcando el ritmo con unas maracas o alabando a Dios entre los santos, una antigua creyente entre los conversos.

Sus notas de campo, que mecanografió y envió a Mead, se basaban en el tipo de trabajo que había hecho en el Caribe: llegar a una comunidad, participar realmente en sus actividades, hacer un esfuerzo para verlo todo desde dentro. Belo y ella se habían instalado en Beaufort (Carolina del Sur), donde se oía el chirriar de las cigarras procedente de los palmitos y los rumores de una pequeña iglesia «de la santidad» se extendían por el cálido y denso aire. Las

ceremonias de adoración hacían que la gente entrara en trance; se improvisaban profecías y algunos comenzaban a hablar en lenguas, pues los ángeles prestaban por unos momentos su idioma a los seres humanos para mayor gloria de Dios. Todo el mundo rezaba al mismo tiempo, levantando la voz en un gran coro cacofónico, interrumpido solo por los cánticos o por una exclamación de alabanza. «La forma de la oración es como la de las ramas de un árbol —escribió—, vislumbrada de vez en cuando a través de las asfixiantes hojas».[855] A Mead no le entusiasmaron estas notas. Instó a Hurston a ser más sistemática en su recogida de materiales y a no limitarse a describir las escenas tal como las veía. ¿Cuáles eran las características de la gente que parecía estar en trance? ¿Podía hallarse una correlación entre ese estado y una época de problemas económicos, o una historia de amor que hubiera salido mal? «Estoy segura de que va a ser un material fascinante», dijo secamente Mead.[856] Para ella no estaba claro entonces, pero lo cierto es que Hurston estaba repitiendo, a su poética manera, exactamente lo que había aprendido de papá Franz muchos años atrás. Alguien podría pensar que había captado la esencia de una religión, el tronco de una cultura cuyas raíces estaban ocultas. Podría creer que era posible caracterizarla con exactitud, definir su esencia, diseccionar su sistema de valores. Pero esto solo podría hacerse de un modo imperfecto, insistía Hurston, medio a ciegas, con las hojas interponiéndose constantemente. De hecho, quizá las hojas fuesen lo primero en lo que uno debía fijarse: los rituales secretos, el sanatorio mental donde vivía una zombi, los ritmos marcados con los pies para alabar a Dios en un estado de alegría inexpresable, el espíritu hinchiéndose en medio de la húmeda noche. Empleando un lenguaje propio, Hurston reiteraba la clave que había dado Boas para ser ambiciosos como científicos y humildes como seres humanos: era necesario renunciar a la búsqueda de leyes universales y abrir los ojos a las personas que estaban ahí de pie, cantando y recitando frente a ti.

Mientras ella estaba en Carolina del Sur, en 1940, Langston Hughes mandó un libro a imprenta. Se trataba de sus memorias, *El*

gran mar, una especie de historia oficial del Renacimiento de Harlem. Según Hughes, Hurston era una figura insignificante, una fiestera un tanto difícil, extravagante y dada a llamar la atención; no una pensadora ni una compiladora de materiales etnográficos, y desde luego tampoco científica. «¡Las chicas son curiosas criaturas!», concluía despectivamente en relación con las discrepancias que había tenido con ella.[857] Esa misma primavera, la novela *Hijo nativo*, de Richard Wright, inauguraría una etapa completamente nueva en la literatura negra.[858] Esta obra eclipsó el trabajo de los intelectuales mayores y situó los problemas de los hombres norteamericanos —sus límites sociales y sus demoledoras frustraciones, las terribles consecuencias de una organización de la realidad diseñada por blancos— en primera línea del arte y de la percepción social de los negros. El Renacimiento de Harlem y sus mujeres empezaba a desvanecerse en el pasado. Lippincott le propuso a Hurston que escribiera su autobiografía, tal vez como respuesta a la de Hughes, y que explicara su visión de su infancia, de Boas y de su influyente círculo, de la gloria perdida de Harlem. Así tendría la oportunidad de mirar atrás y de reflexionar sobre su trabajo como artista y como científica. ¿Podía alguien realmente saber qué significaba ser creyente si nunca había sentido la llamada de la fe? ¿Podía alguien comprender el universo mental de una comunidad si no se tomaba en serio, al menos momentáneamente, su concepción del más allá? Hurston, que no había concluido el doctorado, ya había abandonado la idea de hacer carrera partiendo de estas premisas. Pero más que Mead, que Benedict o que el mismísimo Boas, había vislumbrado lo que podría suponer llevarlas al plano de la vida. Era algo que Mead había intentado brevemente durante su estancia junto al río Sepik: bajar la guardia, entregarse por completo a algo, suspender el compromiso con la ciencia durante el tiempo suficiente como para que su mente comenzara a funcionar de otra manera. Para ver cómo era la gente en realidad, al margen de los propios prejuicios, hacía falta «amar desinteresadamente», como escribió Hurston en el manuscrito en el que estaba trabajando, y «[acariciar] el odio con las tenazas al rojo vivo del infierno».[859]

Sus memorias se titularon *Huellas de polvo en un camino*. Pero cuando aparecieron, en 1942, su editor había recortado el texto original hasta el punto de dejarlo irreconocible. La crítica profunda que Hurston hacía al colonialismo europeo fue considerada demasiado polémica. Su costumbre de señalar la contradicción entre el apoyo estadounidense a la liberación de naciones extranjeras y el racismo que prevalecía en el interior del país, respaldado por el Gobierno, se percibía como inoportuna; no era el momento adecuado para abordar ese tema. Estados Unidos estaba en guerra, y Hurston descubrió que para la gente resultaba más difícil que nunca vivir de la manera en que a ella le parecía más natural. A uno de los capítulos eliminados le había puesto el título de «Ver el mundo tal y como es».[860]

13
GUERRA Y ESTUPIDEZ

Cuando Boas se retiró de la docencia formal, en 1936, Benedict estaba lista para asumir su papel. No había nadie mejor preparado para dirigir el Departamento de Antropología más prestigioso del país, cuyos antiguos alumnos daban clases en casi todas las demás universidades importantes. Se había pasado casi toda su carrera bajo la tutela de Boas, primero como ayudante de cátedra y después como profesora asociada. «Voy a dirigir el departamento el año que viene», le escribió Benedict, muy entusiasmada, a Reo Fortune, que había estado pasando de un puesto a otro y al final se había instalado como catedrático en Guangzhou (China).[861] Pero había un obstáculo en el camino, añadía. «Ser mujer es un gran lastre para conseguir un estatus oficial en Columbia».[862] Cuando las autoridades de la universidad decidieron finalmente quién ocuparía el nuevo cargo, nombraron a un profesor llamado Ralph Linton, que no formaba parte del departamento. Era el mismo que, casi veinte años atrás, había abandonado el programa de estudios de doctorado de Columbia para trasladarse a Harvard. No podía haber señal más clara de que iban a producirse algunos cambios.

Linton, desde luego, estaba cualificado para ocupar el puesto. En su último empleo académico, en la Universidad de Wisconsin, había ascendido con rapidez en el escalafón de profesores. Era una autoridad reconocida en sociedades indígenas, como las de Madagascar y las islas Marquesas. En Wisconsin había creado un

modelo de lo que debía ser una buena formación antropológica: una forma de eliminar de la cabeza de sus alumnos la certidumbre de que las obsesiones de su cultura eran universales. Su manual introductorio, *El estudio del hombre* (1936), se vendió de maravilla en las librerías de los distintos campus.

Pero Linton siempre había recelado del círculo de Boas. Le parecía que sus seguidores —las mujeres en particular— eran ante todo divulgadores, que actuaban como compiladores de historias antiguas más que como verdaderos científicos. Esa opinión quizá fuera precisamente la que hizo que Nicholas Murray Butler, que seguía siendo el presidente de Columbia, se decantara por Linton. Hacía mucho tiempo que Butler consideraba que el Departamento de Antropología era un nido de inadaptados sociales y disidentes, gente cuyo patriotismo resultaba cuanto menos dudoso y entre la cual tal vez incluso hubiera algún bolchevique. Había llegado el momento de renovarlo. La universidad al fin podría librarse del culto a Boas que atenazaba al departamento.

Tras la llegada de Linton, los estudiantes de posgrado se dividieron entre los que se alinearon con él y los partidarios de Benedict.[863] A Boas se le permitió conservar un despacho —uno prestado—,[864] pero se le exigió que justificara cualquier gasto por medio de detallados memorandos.[865] Los fondos que necesitaba para llevar a cabo sus investigaciones procedían sobre todo de donaciones privadas que Benedict le conseguía.[866] «Tendré que acostumbrarme a la idea de que la época en que era útil ya ha pasado», le dijo a su antigua benefactora Elsie Clews Parsons.[867] Pero, en realidad, Boas estaba a punto de disputar la mayor batalla de toda su carrera. Todas las ideas falsas que llevaba décadas combatiendo en su patria adoptiva se estaban convirtiendo en dogmas sancionados por el Estado en su país natal. Aunque su familia más cercana estaba a salvo en Estados Unidos o había fallecido hacía tiempo, como sus padres Meier y Sophie, Boas pronto tendría que enfrentarse a una idea sumamente impactante. Era alemán y judío, un inmigrante desfigurado rodeado de negros, hombres primitivos, mujeres que amaban a otras mujeres y muchos

judíos más, y si él y las personas que le rodeaban hubiesen vivido en Alemania, habrían sido indudablemente encarcelados o ejecutados.

Sin embargo, como Boas muy bien sabía, había algo igual de atemorizador en el país que tanto le había dado desde que lo había visitado por primera vez en 1884. La ideología que habría sellado su destino por ser judío, inmigrante y un intelectual disidente —el nazismo— se basaba en unos cimientos pseudocientíficos que tenían un inconfundible sello norteamericano.

Durante años, Boas había viajado casi todos los veranos a Europa, donde observaba con creciente tristeza cómo se desarrollaban los acontecimientos. En Alemania, los matones nazis habían encaminado sus pasos hacia las instituciones del Estado, y los rufianes callejeros, junto con falsos intelectuales, se habían convertido, aparentemente de la noche a la mañana, en una nueva élite política. En la primavera de 1933, Boas le escribió una carta abierta al presidente Paul von Hindenburg suplicándole que impidiera que Adolf Hitler creara una dictadura de un único partido.[868] Redactó a toda prisa un ensayo sobre «Los arios y los no arios» que desacreditaba el fanatismo nazi y la ciencia de mala calidad y que, traducido al alemán, circuló amplia y clandestinamente entre los opositores a los nazis. Aprovechó todas las entrevistas de prensa que le hicieron y todas las conferencias que dio para denunciar a Hitler y sus políticas. Cuando los nazis llegaron al poder, las repercusiones fueron inmediatas. Las autoridades universitarias de Kiel anularon el título de doctorado de Boas. Sus libros fueron retirados de las bibliotecas alemanas, amontonados junto a los de Marx, Freud y otros pensadores judíos, y quemados.[869]

Poco después empezaron a llegar al Departamento de Antropología cartas de colegas alemanes que solicitaban que los reclamaran como profesores invitados o alguna otra vía de escape. De vez en cuando, Boas se presentaba sin previo aviso en el despacho de Mead en el museo, con la esperanza de que a ella o a

algún otro colega se le ocurriese una manera de echar una mano a «sus judíos desahuciados», como los llamaba Mead.[870] Junto con Benedict y otros profesores universitarios de todo el país, Boas fundó el Comité para la Democracia y la Libertad Intelectual. Su objetivo era combatir el racismo, defender la libertad de expresión y ayudar a encontrar un hogar a los profesores desplazados cuyas instituciones habían sido tomadas por los nazis y sus imitadores en Alemania, Italia y otros países.

En una serie de programas de ámbito nacional difundidos por la emisora de radio WNYC, Boas advertía de que el lenguaje de la ciencia era un arma de doble filo que podía emplearse para fomentar una idea de humanidad común a todos o para apuntalar peligrosas doctrinas que señalaban diferencias supuestamente esenciales. «La libertad intelectual en muchos países europeos ha sido destruida por la intolerancia y la opresión política», aseguró ante el micrófono, con su fuerte acento alemán y sus erres guturales. Pero también había que defenderla en Estados Unidos por medio de una campaña «para convertir a nuestras escuelas en baluartes democráticos».[871] Su nombre pronto empezó a aparecer en los membretes de diversos grupos de presión, organizaciones para fomentar la democracia y comités de ayuda a los refugiados. Movilizó amplias redes de amigos y colegas para que hicieran algo, cualquier cosa, para ayudar a quienes huían de las persecuciones que tenían lugar en otros estados, así como para defender los valores liberales en su propio país. A los buzones de numerosos puntos de Estados Unidos llegaron manifiestos contra los linchamientos, contra el acoso del Gobierno a los profesores por supuesta sedición y contra la retirada de la literatura «inmoral» de los colegios, todos con una carta escrita personalmente por él en la que pedía a sus colegas que los firmaran y los pasaran a sus amigos y conocidos.

Según Boas, la ola de intolerancia en aumento no era en absoluto exclusiva de la Alemania de Hitler. En aquel momento, cualquier norteamericano biempensante consideraba que muchas de las ideas básicas de los nazis eran naturales y estaban demostradas, aunque fueran acompañadas por una esvástica. Lo que habían hecho

los alemanes durante la década de 1930 no era tanto inventar un Estado obsesionado por la raza como ponerse al día respecto a uno que ya lo estaba. La mayor parte de Estados Unidos, no solo el viejo sur confederado, contaba con alguna forma de segregación obligatoria por raza en los colegios, las oficinas públicas, los teatros, las piscinas, los cementerios y los transportes públicos. En casi todos los estados estaba prohibido el matrimonio entre personas de distintas categorías raciales, o se trataba a las parejas de razas diferentes como delincuentes. Y en la mayoría de ellos se empleaba la esterilización forzosa como herramienta de mejora eugenésica o como forma de castigo para los presidiarios. En todas las jurisdicciones, la homosexualidad masculina iba contra la ley.

Algunos grupos paramilitares como el Ku Klux Klan, que con frecuencia eran socios *de facto* de las autoridades locales desde Anaheim (California) hasta Dayton (Ohio), organizaban manifestaciones, provocaban incendios y asesinaban a gente para intimidar a las minorías. La agencia de vigilancia interior estadounidense, el FBI, llevaba un registro detallado de profesores universitarios, artistas, escritores y periodistas que se consideraban traidores en potencia, especialmente si eran negros o judíos. Las leyes de inmigración del país habían sido explícitamente diseñadas para hacer que aumentase el porcentaje de población «aria», según la terminología nazi. En diversas ocasiones, a lo largo de la década de 1930, cualquiera que pasase caminando junto al Madison Square Garden de Nueva York podría haber tropezado con miles de camisas pardas haciendo cola para entrar en el pabellón y cantando eslóganes en apoyo al «americanismo cien por cien», en una ocasión bajo un retrato de George Washington tan grande como un edificio de tres plantas. Algunos estadounidenses se habían acostumbrado a emplear acrónimos —como MIAFA, siglas de «My interests are for America»— para mostrar su defensa de los valores defendidos por el Ku Klux Klan y otras organizaciones que se consideraban patrióticas.[872] Y, hasta comienzos de la década de 1940, era habitual que los escolares norteamericanos comenzaran el día igual que lo hacían los alemanes: con un saludo obligatorio a la bandera,

levantando rígidamente un brazo. (El «saludo Bellamy», como se llamaba, era una forma de reverencia recomendada por el autor del juramento de lealtad a la bandera, Francis J. Bellamy).

Los juristas y legisladores nazis examinaron con detalle lo que ellos consideraban una «raciacracia», la estadounidense, que se extendía por todo el país y era, en su época, el sistema de conciencia racial y privación de derechos de más amplio alcance puesto en práctica por una gran potencia. El mismo Adolf Hitler había elogiado el sistema norteamericano en *Mein Kampf*. El compromiso del país con la mejora racial, su política de exterminación de los indios primitivos, su esfuerzo por impedir que los inmigrantes de razas ajenas expoliaran la nación y sus restricciones a los matrimonios entre personas de diferentes razas, decía Hitler, garantizaban que los pobladores arios siguieran siendo los que mandasen en Estados Unidos: «Seguirán siendo los amos mientras no sean víctimas de la corrupción de la sangre».[873] Hitler conservaba incluso una traducción de *La desaparición de la gran raza*, de Grant, encuadernado en esterlín amarillo chillón, en su biblioteca personal. (Este volumen sobrevivió a la guerra y en la actualidad forma parte de la colección de libros raros de la Biblioteca del Congreso estadounidense).

Durante años, los especialistas alemanes habían estudiado las teorías de Grant y sus sucesores, habían leído con interés los informes de la Oficina del Registro de Eugenesia y habían asistido a los congresos eugenésicos celebrados en el Museo Americano de Historia Natural. Heinrich Krieger, uno de los principales expertos legales cuyos escritos modelaron las políticas nazis, había profundizado en la legislación estadounidense relativa a las razas cuando, en su época de estudiante, había visitado la Universidad de Arkansas participando en un programa de intercambio.[874] Por su parte, las universidades alemanas concedieron títulos honoríficos a algunos de los más destacados eugenistas norteamericanos, como Henry Fairfield Osborn, presidente del Museo de Historia Natural, uno de los más antiguos detractores de Boas.[875] En sus revistas y periódicos, los nazis catalogaron las numerosas maneras en que

Estados Unidos utilizaba el requisito de ser propietario, los impuestos al sufragio, los test de alfabetización, la violencia en días de votación y la manipulación de circunscripciones electorales para dar forma a sus instituciones políticas a escala nacional. «En muchos de los estados del sur de la Unión, los niños blancos y los de color van a colegios distintos siguiendo una serie de normas reglamentarias —informaba un especialista alemán en el *Manual nacional socialista de la ley y la legislación*, publicado en 1934—. Muchos estados norteamericanos incluso llegan a exigir por ley instalaciones segregadas para personas de color y blancas en salas de espera, vagones de tren, coches dormitorio, autobuses, barcos de vapor e incluso en las prisiones y calabozos».[876] A ojos de estos observadores, todos los norteamericanos nacían formando parte de una raza, registraban a sus hijos en una raza y morían formando parte de una raza, y todo ello estaba meticulosamente supervisado por instituciones nacionales, estatales y locales, que iban desde la Oficina Censal hasta el colegio del barrio. Mucho antes de que las universidades norteamericanas crearan programas de «estudios de área» para ayudar a sus alumnos a especializarse en naciones extranjeras, los alemanes estaban trabajando con diligencia para comprender cómo en Estados Unidos funcionaba tan bien el racismo.

En 1935, cuando el Gobierno nazi aprobó su legislación racial —las llamadas «Leyes de Núremberg»—, los nuevos estatutos se basaron en años dedicados a estudiar con minuciosidad el «modelo estadounidense», como lo llamaban los funcionarios nacionalsocialistas.[877] La diferencia, por supuesto, era que los judíos reemplazaban a los afroamericanos como objeto del miedo. La raza judía se definía como el producto de una esencia biológica hereditaria, que se pasaba de padres a hijos: estaban los judíos puros, que tenían tres o cuatro abuelos judíos; los *Mischlinge*, las personas mestizas, que tenían uno o dos; y los arios puros, que no tenían ninguno. (A los teóricos raciales nazis les preocupaba que la versión norteamericana de la identificación racial —según la «regla de una gota», bastaba con un único y lejanísimo antepasado africano para

categorizar a una persona como negra— fuera tan radical que resultase imposible llevarla a la práctica con los judíos). Los matrimonios y las relaciones sexuales entre personas pertenecientes a categorías distintas se declararon ilegales. La condición de ciudadano fue reestructurada y pasó a ser privilegio de los *Deutschblütiger*, las personas de «sangre alemana», y sus primos nórdicos. Los criminales reincidentes, los enfermos mentales, los discapacitados y los homosexuales también fueron objeto de leyes específicas que ordenaban la encarcelación o la esterilización de los inservibles, o como los llamaban los investigadores médicos alemanes, «Lebensunwertes Leben»: las vidas que no merecían ser vividas. Al fin y al cabo, como afirmó por lo visto Rudolf Hess, segundo de a bordo del Partido Nazi, «el nacionalsocialismo no es más que biología aplicada».[878] Se hizo una nueva traducción al alemán de *La familia Kallikak*, el estudio de Henry H. Goddard aparecido en 1912 que había contribuido al despegue del movimiento eugenésico norteamericano, y algunas publicaciones nazis elogiaron el libro considerándolo una investigación pionera que justificaba la nueva legislación alemana para erradicar a las personas con deficiencias mentales.[879] Un antropólogo alemán había publicado recientemente unos trabajos en los que afirmaba que los judíos tenían un olor corporal tan evidente como repulsivo, le contó Mead a Bateson el verano previo a que las Leyes de Núremberg entrasen en vigor. «Esto es uno de los baluartes de los prejuicios raciales en este país», dijo, refiriéndose a afirmaciones similares que hacían los norteamericanos blancos con respecto a los negros.[880] La lógica que asociaba cierta supuesta diferencia con una sensación de repugnancia parecía funcionar «de manera automática en cuanto se ponen en marcha los prejuicios raciales». En Estados Unidos, la Oficina del Censo había empleado durante mucho tiempo términos ingleses equivalentes al alemán «Mischlinge»: palabras como «mulato» o «cuarterón», aplicadas a personas que tenían un progenitor o un abuelo negro. Estas expresiones se habían usado intermitentemente en los distintos censos estadounidenses, pero al fin habían desaparecido del recuento

censal de 1930, cuando los funcionarios blancos del Gobierno colocaron a todos los afroamericanos en una única categoría que incluía a los que tenían lo que se llamaba de forma rutinaria «sangre negra». Unos años más tarde, en un congreso celebrado en París, Boas vio personalmente la forma que adoptaban estas ideas en sus versiones norteamericana y alemana. En 1937, observó cómo un representante de la Sociedad Americana de Eugenesia explicaba a los científicos y expertos en políticas públicas allí reunidos los progresos que se habían hecho en su país. «Será afortunada la nación que primero descubra y haga efectivas unas condiciones sociales que generen una alta proporción de nacimientos entre sus ciudadanos más capaces», sentenció Frederick Osborn, uno de los fundadores de la sociedad.[881] Después de Osborn hablaron unos cuantos especialistas alemanes que argumentaron de manera similar, leyendo artículos que abordaban cuestiones como la detección de defectos inherentes en los embriones o la susceptibilidad de ciertas razas a la psicosis.

Cuando a Boas le tocó el turno de leer su artículo, concluyó con una simple denuncia de casi todo lo que había escuchado. «Nuestra consideración tanto de la forma anatómica como de las funciones del cuerpo, incluyendo las actividades mentales y sociales —dijo—, no respaldan en absoluto el punto de vista de que los hábitos vitales y las actividades culturales estén en una medida relevante determinados por la ascendencia racial».[882] La idea de que algún rasgo, sea positivo o negativo, fuera inherente a una «raza» específica —Boas había empezado a escribir esta palabra empleando comillas irónicas—, añadió, «es en el mejor de los casos una ficción poética y peligrosa».[883] Si uno definía el Estado nación como un lugar perteneciente a una única comunidad, creado por ella y reservado para ella, avanzaba en la dirección equivocada. En cuanto alguien se aferraba a la idea de que su grupo social o su forma de vida estaba vinculado a un territorio gracias a la historia y al destino nacional, el resultado era inevitable por muchas elecciones libres que pudieran tomarse: un mundo en el que cada sociedad se reducía a un pueblo, a un país e incluso a un líder, y se limitaba a expresar su particular

voluntad nacional, siempre atrincherada y suspicaz.

Fue uno de los últimos congresos científicos importantes a los que pudo asistir Boas. Cuando estalló la guerra, en septiembre de 1939, ya llevaba tres años oficialmente jubilado. Estaba flaco y demacrado, y llevaba su escaso cabello siempre despeinado. Durante más de un año, le contó a Benedict, se había sentido terriblemente débil, tenía palpitaciones cardiacas y le faltaba el aliento.[884] Pero en sus textos y conferencias, seguía mostrándose fogoso y agresivo. Si los líderes estadounidenses se daban cuenta con facilidad de la abominable ideología que constituía el racismo alemán, pensaba, era en buena medida porque la gente que en Alemania estaba siendo excluida, expulsada o encarcelada se parecía bastante a ellos. En esos momentos, era especialmente importante tomar conciencia de que uno era parte del problema. Hacía falta comprender la manera en que la conducta propia reproducía las horribles actitudes que resultaba tan sencillo percibir en los demás. Si alguien examinaba el plan de estudios de un colegio norteamericano y los manuales de geografía que se empleaban en él, afirmó en el *Baltimore Sun*, hallaría una versión de la teoría racial muy similar a la que los nazis les estaban enseñando a los niños alemanes.[885] Y ambos sistemas apuntalaban sus prejuicios con un uso defectuoso de la ciencia. La diferencia era que la versión local asignaba a los afroamericanos el papel que los nazis reservaban a los judíos.

Las únicas posiciones morales irrefutables, pensaba Boas, eran las que se basaban en datos. En las dos décadas transcurridas desde el final de la Primera Guerra Mundial, los investigadores alemanes habían ganado más premios Nobel que los de ningún otro país. Ahora, los científicos de esa nación, como muchos de sus homólogos estadounidenses, ponían la teoría por delante de la observación. No había prueba alguna que permitiera defender que ciertos grupos humanos eran por naturaleza inferiores, menos inteligentes, menos bellos, menos capaces de logros que modificaran el mundo. Pero si la ciencia, supuestamente, afirmaba que tales pruebas existían, ¿qué impediría que se los segregara, oprimiera e incluso destruyese?

El descubrimiento de que las comunidades humanas construyen categorías mentales —gente muerta, gente viva y zombis, como había dicho Hurston— es muy importante, admitía Boas. Pero el hecho de que nuestras maneras de construirlas sean tan diferentes implica que no deberíamos asumir que las categorías de ninguna sociedad, ni siquiera de la nuestra, son las únicas útiles. La separación de seres humanos en distintos grupos es producto de nuestra imaginación, no algo derivado de las leyes de la naturaleza. Y esa división es peligrosa. La teoría de las jerarquías naturales conlleva la creencia en una dominación, que puede adoptar la forma de una «sonrisa compasiva» de la que Boas había hablado en *La mentalidad del hombre primitivo* o la del Estado autoritario y purificador que en esa época estaba surgiendo en Alemania. Los esquemas morales más fuertes se basan en una verdad demostrada: que la humanidad es una unidad indivisible.

Boas consideraba que era perfectamente compatible creer al mismo tiempo en el relativismo cultural y en la democracia y el gobierno representativo. La ciencia apuntaba hacia la ampliación progresiva del círculo de personas con quien debíamos actuar moralmente, definiéramos esto como lo definiéramos, y la democracia liberal era la mejor manera de garantizar que este círculo se expandiese como mínimo hasta las fronteras del propio país. El siguiente paso era descubrir cómo extenderlo a todo el planeta. Estados Unidos no tenía una habilidad especial en estas cuestiones, creía Boas, que había visto lo rápidamente que podían cerrarse las puertas del territorio, sobre todo en tiempos de guerra o en épocas de mucho miedo, como durante la Primera Guerra Mundial y con las políticas antinmigración que se implantaron después. Cuando el mismo Gobierno prima la lealtad y difunde la creencia de que la sociedad propia es providencial y pura, es particularmente importante proclamar que uno es leal a un conjunto de principios, no a una bandera o a un himno. La primera de las Leyes de Núremberg, al fin y al cabo, declaraba que la esvástica era el símbolo de la mismísima «alemanidad» —el emblema sagrado de un *Volk* étnico—, no solo del Estado alemán. Los kwakiutl y los samoanos

también tenían sus tótems, pero ninguno de estos pueblos los había asociado a las instituciones de un Estado, ni los había barnizado con una capa de ciencia, ni había encarcelado o asesinado a quienes osaban ofenderlos. Solo las más grandes civilizaciones del mundo moderno hacían eso.

Aunque el conflicto en Europa se iba intensificando —la invasión de Polonia en otoño, una larga primavera con esperanzas de paz, después el ataque relámpago a Francia y los Países Bajos—, ni Boas ni nadie podía haber predicho los horrores a los que acabarían dando lugar las pasiones nacionalistas alemanas. Si el futuro era difícil de prever, era en cualquier caso porque en buena medida ya había llegado. La obsesión por la separación entre las razas, el trato a los inmigrantes como indeseables y criminales en potencia, el impulso de eliminar a quienes se consideraban antihigiénicos e inferiores, la aplicación de unos planteamientos científicos sumamente pobres a la mejora de la sociedad: la versión nazi de todas estas ideas era una extensión de determinadas creencias y prácticas que ya estaban bien asentadas en Estados Unidos y en otros países avanzados. Los refugiados alemanes tenían un término para referirse a la preocupación por la pureza de la comunidad y la separación de los grupos humanos sancionada por el Estado: «Rassenwahn», o «locura racial». Era una palabra que a Boas le parecía que podía aplicarse igual de bien a lo que estaba sucediendo a ambos lados del Atlántico. «Intentaré acabar con algunas de las estupideces que se están diciendo sobre las razas últimamente —afirmó en su discurso de despedida de Columbia—. También aquí la gente se está volviendo loca».[886]

Mientras Boas trataba de acoger a científicos itinerantes y a profesores refugiados, las vidas de Mead y Benedict estaban cambiando profundamente. Stanley, con quien Benedict seguía casada aunque hubiesen pasado casi una década separados, falleció de un ataque al corazón a finales de 1936.[887] Sapir murió menos de tres años después, a comienzos de 1939, también a causa de una

larga dolencia cardiaca. Benedict escribió el obituario oficial para *American Anthropologist*, donde lo retrataba como «brillante» y «desafiante», empleando una especie de código privado que decía mucho sobre una historia que solo ella, Mead y Sapir conocían en realidad.[888] La verdadera causa de su muerte, especularía Mead más adelante, había sido su «corrosivo resentimiento».[889]

La relación de Mead con Sapir se había deteriorado, en parte debido a temas como la familia y la carrera profesional. Ella nunca se convertiría en el tipo de esposa y madre que él demandaba. No mucho después de su regreso de Samoa, un médico le había dicho a ella que nunca podría tener hijos.[890] Entonces empezó a resultarle más difícil ignorar el inquietante trago que suponían sus partidas y sus llegadas. Durante los últimos meses que habían pasado en Bali, Mead y Bateson habían intentado tener un hijo. Los abortos eran recibidos con una escueta y prosaica marca en el calendario.[891] «Me quedaré en casa, trabajando moderadamente, y sobre todo me dedicaré a holgazanear de un modo constructivo y a tomar vitamina E», le escribió Mead a su suegra tras sufrir uno de sus abortos.[892] Ya de regreso en Nueva York, cómodamente instalada en su despacho de la última planta del museo, se enteró de que estaba embarazada de nuevo. «Inglaterra declara la guerra», apuntó en su agenda el 2 de septiembre de 1939, y cuatro días más tarde: «He *visto* al bebé moverse por primera vez».[893] En diciembre, asistida por un joven pediatra llamado Benjamin Spock, dio a luz. Mead y Bateson llamaron a su hija Mary Catherine; era una niña imperiosa, alegre e irritable, según dijo Mead, y «no demasiado propensa a que la cojan en brazos».[894]

La familia y el advenimiento de la guerra volvieron imposible seguir con el trabajo de campo de la misma manera en que se hacía antes. Pero cuando pasaron unos meses, Mead, Bateson y Benedict comenzaron a imaginar un modo de continuar con su trabajo sin tener que desplazarse a lugares remotos y peligrosos. Benedict había estado pensando cada vez más en su propia sociedad y en todos sus defectos, y en particular en su aceptación del racismo. «La etiqueta de la "ciencia" hoy en día sirve para vender casi cualquier cosa —se

lamentaba en un libro sucinto y accesible titulado *Raza. Ciencia y política* que apareció en 1940— y de hecho vende persecuciones con la misma facilidad con que vende pintalabios».[895] Pero ¿qué sucedía en otras sociedades modernas? ¿Sería capaz un antropólogo de revelar sus códigos desde la distancia —«descifrar» su cultura, como decía Bateson— observando algunas de las ideas que se dan por sentadas y que aparecen en sus obras de arte, sus periódicos, sus películas y sus novelas?

Justo antes de la guerra, Bateson había intentado hacer algo parecido, aunque en un contexto premoderno. En *Naven* (1936) había mostrado cómo se veía a sí mismo un pueblo —los iatmules de Nueva Guinea— analizando uno de sus rituales más importantes (que había dado título al libro). Bateson se dio cuenta de que toda la complejidad de esa comunidad que vivía junto al río Sepik se concentraba en un carnaval popular que trastocaba los roles de rango y género establecidos, por medio de disfraces y bailes. Lo que creaba y hacía una sociedad, si se contemplaba con una mirada antropológica, podía ser clave para darse cuenta de cómo pensaban los individuos que formaban parte de ella. En aquel momento, muchos otros antropólogos, sociólogos y psicólogos ya estaban trabajando en un nuevo enfoque de las ciencias sociales que acabaría conociéndose como «cultura y personalidad». El psicoanálisis, el trabajo de campo a largo plazo, la psicología experimental y los test estandarizados, se pensaba, podían en conjunto ayudar a comprender cómo concebían el mundo una sociedad específica y sus miembros. Uno podía investigar a partir de las conductas individuales y llegar a conclusiones sobre los rasgos dominantes de una comunidad en general, o a partir de dicha sociedad, entender las costumbres y tendencias de sus individuos.

A medida que se agudizaba la guerra, la necesidad de enterarse tanto de lo que ocurría en el campo de batalla como de lo que tenía lugar en el frente interno hacía que se volviese más urgente descifrar las culturas implicadas en el conflicto. Boas siempre había insistido en que el trabajo académico, si se hacía bien, debía salir de su torre de marfil y de su mundillo especializado, evitando al mismo tiempo

vincularse servilmente a los intereses gubernamentales. Ahora, para los descendientes intelectuales de Boas, había mucho en juego: el enemigo era un conjunto de potencias —Alemania, Japón y sus aliados— que se consideraban por naturaleza más aptos y mejores que las naciones circundantes. Si uno podía descubrir cómo pensaba y actuaba de verdad un ciudadano medio alemán —al margen de los mitos racistas y nacionalistas que sus líderes les imponían—, quizá pudiera crear mecanismos de propaganda y estrategias militares eficaces. Y ese mismo enfoque podía funcionar también en la propia nación. ¿Cuáles eran las principales divisiones sociales o causas de malestar? ¿Apoyaría la gente realmente una costosa implicación bélica en el extranjero? ¿La democracia y la verdad podrían seguir siendo compatibles con la seguridad en una época de graves desórdenes globales?

Bateson y Mead se pusieron manos a la obra de inmediato. Se incorporaron a un grupo de asesores del presidente Franklin D. Roosevelt, el Comité para la Moral Nacional, una cohorte de investigadores destacados entre los que estaban el especialista en encuestas George Gallup y el psicólogo Erich Fromm, todos decididos a emplear las ciencias sociales para combatir la desinformación de los nazis. El despacho de Mead se convirtió en el nuevo cuartel general del Comité (que luego se llamaría Instituto) para las Relaciones Interculturales, un organismo creado por ella para administrar las becas de investigación, ordenar la creciente pila de papeles y notas de campo, coordinar a quienes la ayudaban en sus investigaciones y proporcionarle a Bateson —que todavía no tenía un puesto académico permanente— una tarjeta de visita. Por medio de algunos contactos de Benedict, logró hacerse con un puesto remunerado en el Comité de Hábitos Alimentarios, que formaba parte del Consejo Nacional de Investigaciones y tenía asignada la tarea de estudiar la disponibilidad y distribución de comida en Estados Unidos. ¿Qué estaba más vinculado a la percepción que una sociedad tenía de sí misma que lo que consumía? Tendría que pedir otro permiso en el museo y trasladarse a Washington, al menos a tiempo parcial, pero supondría una oportunidad para poner en

práctica muchas de las ideas con que había estado trabajando durante años, algo que ya llamaba «antropología aplicada». El 7 de diciembre de 1941 le comunicaron su nombramiento formal.[896] Mead llegó a Washington y la encontró repleta de científicos sociales. Tal vez la mitad de las personas que afirmaban ser antropólogas —muchas de ellas formadas por Sapir, Lowie, Kroeber y, por supuesto, Boas— estaban empleadas a tiempo completo realizando tareas para el Gobierno.[897] El conocimiento cultural y las habilidades lingüísticas resultaban muy útiles en casi todos los organismos de cualquier rama ejecutiva. La familiaridad con territorios desconocidos alimentaba la maquinaria de los cartógrafos y geógrafos descriptivos y los mantenía ocupados elaborando mapas y manuales sobre todos los escenarios bélicos. Al verano siguiente, Mead sacó otro libro, *Y mantén seca la pólvora*, un intento más ligero que sus obras anteriores de «descifrar» su propia sociedad. El modo de vida norteamericano, según explicaba en sus conclusiones, valoraba especialmente el éxito y el movimiento, fomentaba cierta disposición a la violencia, mostraba una obsesión particular con la virtud y el pecado, estimaba las urgencias del presente más que el pasado y expresaba una fuerte ambivalencia con respecto a los valores de otras culturas. El libro se vendió muy bien, y Mead protagonizó una nueva oleada de artículos en revistas y apareció en diversas listas de mujeres destacadas de su época.[898] La rutina vital de Mead incluía ahora reuniones en varios comités, visitas a despachos, informes sobre los hábitos nutricionales de los estadounidenses y viajes regulares entre Nueva York y Washington. Sus dos hogares —una casa en Greenwich Village donde Bateson cuidaba a Mary Catherine con la ayuda de una niñera y de algunos amigos de la familia y una residencia cerca del barrio de Dupont Circle en Washington— se convirtieron en ambiciosos experimentos sobre la vida comunitaria y el desciframiento de culturas. Era habitual que algunos famosos científicos sociales se dejaran caer por allí. Bateson tenía dos ahijadas inglesas adolescentes, y sus padres las mandaron a Estados Unidos para ponerlas a salvo de la guerra. Mead empezó a pensar en hacer un

documental sobre el concepto de confianza en los niños, y se dedicaba a tomar notas mientras Mary Catherine jugaba a lanzarse rodando por las colinas de Central Park. Quizá desde Samoa nunca había estado tan cerca de poner en práctica su ideal de una organización familiar natural: con muchas aristas, fluida desde el punto de vista geográfico y en ocasiones caótica, con los niños corriendo por toda la casa y amenazando con tirar al suelo una mesa llena de fotografías o fichas etnológicas. Lo llamaba «hogar colaborativo montado para tiempos de guerra».[899]

Cuando Estados Unidos entró en la Segunda Guerra Mundial, Boas tenía ochenta y tres años y su salud estaba bastante deteriorada. Se veía obligado a rechazar invitaciones a participar en juntas o a encabezar causas que valían la pena. Continuaban llegándole cartas sobre toda clase de temas, y él hacía todo lo que estaba en su mano por contestarlas. «Acabo de enterarme de que, según la Biblia, Adán fue el primer hombre —le escribió Leon J. Fish, de siete años y medio y residente en Cincinnati (Ohio)—. Si era blanco, no puedo imaginarme cómo es que hoy en día hay gente de color, y amarilla y marrón».[900] «Mi querido Leon —le contestó Boas dando indicios de agotamiento—. No pensamos que el relato de la Biblia deba ser considerado una historia verdadera».[901]

Vivió lo suficiente para ver cómo, en los primeros meses de 1942, el «racismo científico» triunfaba por todo lo alto en su país natal. Había gobiernos fascistas de uno u otro tipo que controlaban la mayor parte de Europa. Los escuadrones de la muerte nazis habían asesinado a miles de judíos en los desfiladeros de la Unión Soviética ocupada. Muchos más serían gaseados en nuevas instalaciones construidas con esa finalidad en lugares como Belzec, Treblinka y Auschwitz-Birkenau, en la subyugada Polonia. En diciembre, las potencias aliadas al fin hicieron una declaración conjunta afirmando que los alemanes estaban «poniendo en práctica la intención numerosas veces declarada de Hitler de exterminar a los judíos de Europa».[902]

Unos días más tarde, el lunes 21 de diciembre, Boas se reunió con alrededor de una docena de colegas en el Club de Profesores de Columbia. Se celebraba un almuerzo en honor a Paul Rivet, el distinguido fundador del Musée de l'Homme, la principal institución etnográfica de Francia. Destituido de su puesto tras la ocupación alemana de París, Rivet era uno de los profesores desplazados a los que Boas había estado intentando ayudar.

Boas estaba deseando ponerse al día. Había leído hacía poco que los científicos alemanes estaban admitiendo lo difícil que resultaba encontrar datos verificables para apoyar sus teorías según las cuales existían diferencias físicas absolutas entre los distintos tipos raciales. Era una buena noticia. «Nunca deberíamos dejar de repetir la idea de que el racismo es un error monstruoso y una mentira descarada», le dijo a Rivet.[903]

Justo entonces, Boas se levantó ligeramente, volvió a caer sobre su asiento y quedó en silencio, salvo por un grave borboteo.

Los asistentes dejaron sus platos y copas para acercarse a él. Un joven visitante francés, Claude Lévi-Strauss, afirmaría más adelante que había estado a su lado mientras la respiración de Boas se volvía más y más débil; fue una mística entrega de la antorcha a quien, con el tiempo, llegaría a ser uno de los antropólogos más destacados de Francia, además de uno de sus intelectuales con mayor proyección pública.[904] Pero Lévi-Strauss no conocía bien a Boas y, en cualquier caso, la escena probablemente fuese caótica: le aflojaron la corbata mientras los asistentes gritaban en inglés y en francés y salían corriendo para llamar a una ambulancia.[905] Al cabo de unos minutos, su corazón se detuvo.

La noticia del fallecimiento de Boas dio la vuelta al mundo por teléfono y telégrafo. Los periódicos publicaron extensos obituarios, muchos de los cuales indicaban que Boas había muerto justo cuando el planeta más le necesitaba. «Pensaba que había que hacer del mundo un lugar seguro para las diferencias», escribió Benedict en el *Nation*.[906] Al Departamento de Antropología llegaron numerosas cartas de condolencia, la mayoría dirigidas a Benedict, como persona más profesionalmente cercana al difunto. Muchas otras

misivas se fueron apilando, sin recibir respuesta: aquellas que tenían que ver con manuscritos inacabados, proyectos de investigación en curso, homenajes y conmemoraciones planificados por distintos grupos de todo el mundo. Un astillero de Baltimore escribió para informar de que había decidido bautizar a un nuevo tipo de navío de carga que estaban construyendo para colaborar en la campaña bélica —los buques Liberty— como Franz Boas. «Le habría gustado mucho», contestó Benedict.[907]

En Columbia, la muerte de Boas se sintió profundamente. La protección, mayor o menor, que su presencia proporcionaba a Benedict y a sus alumnos de doctorado desapareció. Ella era profesora asociada y había sido promovida a ese rango en 1937, pero todavía ganaba menos que cualquier otro miembro titular del cuerpo docente.[908] De hecho, el departamento era de Linton, su director. Este la detestaba, y ella correspondía este sentimiento. Todas las rivalidades existentes en el mundillo de la antropología parecían escenificarse en el pasillo de aquel departamento: Harvard contra Columbia; los hombres que ocupaban puestos de catedrático contra las mujeres que eran profesoras asociadas (o que ni siquiera tenían ese cargo); la concepción del antropólogo como un sibarita muy seguro de sí mismo que amontonaba culturas y vomitaba grandes teorías contra la idea de que la antropología consistía en reunir cuidadosamente datos por medio del trabajo de campo. Los defensores de Linton lo recordaban como «susceptible», en el mejor de los casos.[909] Benedict le consideraba «un cerdo».[910] Ella probablemente fuese comunista, sugería Linton, y malversara los fondos para investigación de que disponía para ayudar a sus alumnos de doctorado.[911]Frente al público general, Benedict se estaba convirtiendo en una especie de pararrayos, sobre todo respecto a las cuestiones raciales. Junto con un profesor más joven del departamento, Gene Weltfish, había condensado parte de su obra temprana sobre estas cuestiones en un breve tratado, *Las razas de la humanidad*, publicado en 1943 en una edición de bolsillo, que suponía una crítica vehemente a una serie de ideas equivocadas muy extendidas. «Hay gente que afirma que si nos introducimos en las

venas sangre de alguien que tiene una forma de cabeza, un color de ojos, una textura de cabello o un color de piel distintos, empezamos a tener algunas de las características físicas y mentales de esa persona —escribían Benedict y Weltfish—. La ciencia moderna ha revelado que eso es una pura superstición».[912]

La respuesta fue tan masiva como inesperada. Su buzón del departamento se llenó de cartas y mensajes de odio. «Los negros pueden ser iguales que los judíos, pero no que los blancos», decía un lector de Palm Beach. «Siempre han sido esclavos, desde la época de los romanos. Estoy seguro de que los judíos, ahí en Nueva York, le han pagado a usted para que declare todas esas insensateces porque quieren igualdad social».[913] El Ejército estadounidense abandonó un plan para emplear el texto como refuerzo de la moral antinazi. La United Services Organization[914] lo calificó de subversivo e incendiario. El mensaje del panfleto era estupendo en lo relativo a los judíos, comentó un congresista de Kentucky, pero la idea de que entre los norteamericanos negros y blancos no había ninguna diferencia intelectual perceptible derivada de sus respectivas razas era «propaganda comunista».[915] El FBI envió a unos agentes a hacer algunas preguntas al departamento de Columbia.[916] Esta enorme polémica pública hizo que las ventas del libro se multiplicaran. Las iglesias y los grupos cívicos llegaron a hacer pedidos de hasta setecientos cincuenta mil ejemplares de *Las razas de la humanidad*, que se convirtió en uno de los textos más ampliamente distribuidos sobre el tema.[917] Pese a todo, siguieron llegando cartas ofensivas. «Usted no es mejor que el negro más negro que tenemos aquí, y sospecho que apesta mucho más», escribió «un ciudadano de Mississippi». «Vaya idea, montar semejante lío en este momento crítico. Debería dedicar todo su tiempo a apoyar la campaña bélica».[918]

Benedict estuvo de acuerdo con esta recomendación, aunque no compartiera los motivos que la habían provocado. En otoño de 1943, tomó un tren rumbo al sur para unirse a Mead en Washington.[919]

En la frenética capital no resultaba difícil encontrar algo que hacer. Benedict se incorporó rápidamente a un organismo gubernamental, la Oficina de Información de Guerra (OIG), que se había creado hacía poco más de un año. Dentro del país, su misión era proporcionar información verídica sobre el desarrollo de la guerra. Colaboraba con los periodistas pero también elaboraba sus propias campañas de cine, radio y prensa escrita sobre temas que iban desde las condiciones de vida de las naciones enemigas hasta el estado de la moral en el frente interno. La sección extranjera se dedicaba sobre todo a contrarrestar la desinformación generada por Alemania, Italia y Japón y a intentar modificar la opinión pública internacional a favor de los aliados. Muchos de los clásicos noticiarios cinematográficos en blanco y negro de la época, tanto los que evocaban el caos de las batallas como los que ofrecían un reconfortante recordatorio de cómo era el Estados Unidos por el cual estaban luchando los soldados, fueron creados por los escritores, comunicadores, directores y científicos sociales que estaban a sueldo de la OIG.

Los analistas que trabajaban en otra oficina habían adoptado una denominación que también podrían haber utilizado los miembros de la oficina en la que colaboraba Benedict: la «división de despacho».[920] Periodistas, catedráticos universitarios y ejecutivos de agencias de publicidad trabajaban allí codo con codo. Los empleados políglotas traducían a toda velocidad. Los técnicos de radio supervisaban las emisiones extranjeras. Se producían toneladas de informes, transcripciones y recomendaciones sobre cómo actuar, y luego se hacía llegar todo eso a los estrategas, diplomáticos y comandantes militares que se hallaban en el frente. Como recordaría el director de la OIG, el profesor de Psicología de Yale Leonard W. Doob, cuando llegaba el momento del análisis, lo que solía funcionar era «lo más rápido y sencillo».[921] El papel de Benedict era realizar estudios acerca de sociedades extranjeras, empleando la sensibilidad que había desarrollado como antropóloga para caracterizar lugares en los que nunca había estado y cuyas lenguas no conocía: se trataba de una forma suprema de descodificar una

cultura a distancia, como Bateson y Mead habían imaginado. En cuanto un funcionario de la oficina recibía un nuevo encargo, un equipo de ayudantes se dispersaba para intentar conseguir toda la información posible: entrevistaban a ciudadanos nativos de distintos países, hablaban con personas que hubieran estado en ellos hacía poco tiempo, leían obras literarias traducidas, examinaban todos los artefactos que pudiesen encontrar en el Smithsonian. La vida de mucha gente dependía de lo bien que los soldados comprendieran los territorios que se les pedía bombardear, patrullar y liberar.

En junio de 1944, los jefes de Benedict le encargaron que efectuara un análisis detallado de la cultura japonesa. La guerra estaba entrando en una fase nueva y decisiva; los aliados habían reunido todas sus fuerzas para atacar a Alemania, desde el oeste con la operación Overlord —nombre en clave de la batalla de Normandía— y desde el este con la operación Bagratión, llevada a cabo por el Ejército soviético. En el Pacífico, los bombarderos estadounidenses de largo alcance atacaron por primera vez en dos años el territorio japonés. Las unidades de transporte aliadas comenzaron a abrir brecha desde Nueva Guinea hasta Guam. Algunos lugares del Pacífico Sur que Benedict conocía sobre todo por las cartas que le había enviado Mead mientras hacía trabajo de campo en ellos eran ahora campos de batalla o bases de operaciones situadas allí a modo de avanzadilla.

Benedict reunió toda la información que pudo. Otros colegas redactaron informes sobre la historia de Japón. John Embree, un antropólogo formado en Chicago que estaba empleado como analista en la OIG, había escrito un libro importante sobre la vida rural japonesa, *Suye Mura*, que se publicó justo cuando empezaba la guerra. Geoffrey Gorer, un cosmopolita antropólogo británico, de personalidad magnética y muy amigo de Mead, aportó unas lecturas psicoanalíticas de la cultura japonesa, algunas de las cuales, según Benedict, eran demasiado atrevidas en sus especulaciones. Y luego había películas, novelas, obras de teatro, transcripciones de programas de radio, guías de viaje, libros de historia, comentarios de misioneros, libros de memorias, innumerables haikus y adivinanzas,

textos sobre el budismo zen, y cualquier otra cosa que pudiera arrojar algo de luz sobre la sociedad japonesa.[922] Esta tarea era más complicada que nada que Benedict hubiera intentado hacer antes, pero en gran medida lo era por el muro de suposiciones que impedía que se pudiera entender a Japón y a los japoneses desde Estados Unidos. El punto de vista habitual del Gobierno, desde el Departamento de Guerra hasta la oficina en que estaba Benedict, era que el conflicto del Pacífico era esencialmente distinto del que se estaba librando en territorio europeo. Alemania se consideraba una sociedad normal y civilizada de la que una ideología diabólica y un dictador bárbaro se habían apoderado. Los alemanes medios eran, a su manera, víctimas; buena gente que había sido engañada o subyugada por una élite política obsesionada con la expansión y la conquista. La guerra contra los japoneses era, por el contrario, nada más y nada menos que una lucha por la dominación racial. «En Europa, sentíamos que nuestros enemigos, aunque fuesen horribles y mortales, eran personas —declaraba el conocido periodista Ernie Pyle tras ser trasladado al Pacífico—. Pero aquí me di cuenta muy rápido de que los japoneses eran [vistos por los soldados norteamericanos] como algo subhumano y repulsivo; lo que a alguna gente le parecen las cucarachas o los ratones».[923] Si la guerra en Europa era por el territorio, la que se libraba en el Pacífico era por la sangre.

Las películas norteamericanas, los pósters, las novelas y los periódicos solían presentar a los japoneses como taimados y traicioneros, esencialmente poco fiables y dados a mostrar una lealtad militante y fanática hacia los suyos. Poco después del ataque a Pearl Harbor, la revista *Life* publicó una guía con el titular «CÓMO DISTINGUIR A LOS JAPOS DE LOS CHINOS».[924] Unas fotografías comentadas al detalle indicaban los rasgos físicos en que uno podía basarse para diferenciar a un saboteador de Tokio de un hombre de negocios de Pekín: la altura, la forma de la nariz, el aspecto de los ojos y el color de piel. El almirante William Halsey Jr., uno de los principales comandantes de la flota del Pacífico, en sus intervenciones públicas solía referirse a los enemigos llamándoles

«hombres-mono» y «bastardos amarillos». «Los japoneses son producto del cruce entre simios hembras y los peores criminales chinos expulsados de China», explicó en una ocasión en una rueda de prensa, complicando bastante el empleo de la guía proporcionada por *Life*.[925] Para Benedict y otros científicos sociales de la OIG, estos puntos de vista no solo eran descaradamente erróneos, sino también contraproducentes. Todas las declaraciones racistas hechas por oficiales estadounidenses aparecían en los medios de comunicación japoneses y se publicitaban para incitar el miedo y fomentar el deseo de victoria sobre el enemigo. La moral de combate nipona podía ser tan variable como la de cualquier otra potencia, pensaban los analistas de la OIG; no había ningún motivo para pensar que los japoneses lucharían hasta el final, o que los ciudadanos comunes y corrientes se hallaban cegados por un sentimiento de lealtad inquebrantable hacia el Gobierno de su país. Los analistas de la OIG comenzaron a mirar al futuro, tratando de imaginarse un eventual final de la guerra y qué podría hacerse en el caso de que se produjera un desembarco masivo de los aliados en Japón, o una ocupación a largo plazo de las islas. Las características que Washington le había atribuido al emperador nipón —que desde el punto de vista norteamericano era símbolo de inflexibilidad en sus propósitos militares y de una beligerancia arraigada en la cultura— no coincidían con los que asignaban a los japoneses.[926] Para poder terminar bien la guerra, era necesario educar a los legisladores estadounidenses y al público en general con respecto a un pueblo sobre el que tenían unas ideas profundamente equivocadas.

La antropología requería muchas de las habilidades necesarias para ejercer el mando militar: una organización impecable, cierta intrepidez, habilidad para intuir más de lo que salta a la vista. Uno tenía que ser capaz de contemplar el tremendo desconcierto del campo de batalla —el banderín de un regimiento aquí, una fila de gorros asomando allá al otro lado de un embarcadero, la calma y el caos— y a partir de eso imaginárselo todo en un plano. Lo tridimensional representado en dos dimensiones, con símbolos reemplazando a los nombres propios. La confusa realidad

solidificada en una abstracción clara, que al ordenarse constituyera una descripción inteligible de un tiempo, un lugar y una situación, una descripción que emplease términos y claves que pudieran extenderse con facilidad por todo el mundo. Un sistema complejo de parentesco podía representarse por medio de un diagrama de flujo: los triángulos simbolizaban a hombres; los círculos, a mujeres; el signo de igual, a una pareja reproductora. Toda una cultura, en teoría, podía cartografiarse como un conjunto de tendencias, obsesiones y disposiciones básicas. Se trataba de expresar de una manera sintética lo que hacía que la conducta de aquella gente fuese distinta a la de la gente de aquí: no atemorizante ni producto de la ignorancia, ni ilógica, sino simplemente distinta.

Benedict había hecho todo esto antes; esa manera de pensar era la que había generado las ideas fundamentales de su libro *El hombre y la cultura*. Pero entre los grises escritorios y los archivadores de acero de la OIG, se encontraba fuera de lugar. Estaba rodeada por empleados japoneses y especialistas en Japón que conocían el idioma y, en algunos casos, habían publicado importantes obras sobre ese país antes de la guerra. En cualquier caso, mientras trabajaba entre pilas de informes y documentos primarios, tenía un arma secreta a su disposición: contaba con alguien que se convertiría en su principal compañero a la hora de entender al enemigo. Se trataba de un hombre que, al menos según el Gobierno de Estados Unidos, también era un enemigo.

Dos años antes, en 1942, cientos de familias habían bajado de unos atestados autobuses en una parada situada al noreste de Los Ángeles. Llevaban fardos llenos de ropa, utensilios de cocina y sobres cuidadosamente guardados que contenían documentos como los papeles de sus hipotecas e informes bancarios. Las montañas de San Gabriel se elevaban a la distancia entre la niebla y cubiertas de nieve. En el fondo del valle cercano, unas tribunas estilo *art déco*, pintadas de verde persa y amarillo limón, conducían a una pista de carreras circular. Desde lo alto de las gradas asomaban los cañones

de dos ametralladoras.[927] Muchos de los pasajeros habrían reconocido sin dificultad dónde estaban, incluso aunque no hubiesen visto el cartel de Santa Anita. En todos los periódicos habían aparecido fotografías de aquel lugar. No hacía mucho un caballo de carreras desgarbado y herido llamado Seabiscuit había logrado llegar a la meta de esa pista en primer lugar, ganando un cuantiosísimo premio y confirmando la fe norteamericana en quienes no parten como favoritos. Ahora miles de familias japonesas-estadounidenses eran conducidas hasta el otro lado de una cerca de alambre de espino, custodiadas por cordones de soldados armados que los observaban desde torres de vigilancia, y hacia las cuadras, que habían sido equipadas con unos catres.

El 19 de febrero, el presidente Roosevelt había promulgado la Orden Ejecutiva 9.066, que permitía al Ejército estadounidense designar zonas del país de las cuales cualquiera podía ser apartado por razones de seguridad nacional. Al mes siguiente, los comandantes militares de la costa oeste ordenaron la «evacuación obligatoria», tal como se decía en aquella época, de los ciudadanos japoneses y los norteamericanos con antepasados japoneses. Su destino era una red de campos construidos para alojarlos y situados más al este; algunos lugares, como Santa Anita, funcionaban como puntos de reunión a lo largo del camino.

«En la guerra en que nos hallamos inmersos en este momento, las afinidades raciales no se cortan debido a la inmigración —afirmó el teniente general John L. Dewitt, encargado de los traslados, al secretario de Guerra, Henry L. Stimson—. La raza japonesa es una raza enemiga, y aunque muchos japoneses de segunda y tercera generación, nacidos en suelo estadounidense y poseedores de la ciudadanía estadounidense, se han "americanizado", las tensiones raciales no se han diluido».[928] Algunas de las figuras más destacadas del país coincidían con este punto de vista. «Creo que es probable que, si alguna vez Seattle es bombardeada, cuando mires al cielo veas que algunos de los chicos que están tirando las bombas llevan sudaderas de la Universidad de Washington», explicó públicamente el periodista Edward R. Murrow.[929] «Creo que nos

están arrullando para crearnos una falsa sensación de seguridad —añadía Earl Warren, el fiscal general de California, que más adelante sería gobernador de ese estado y después presidente del Tribunal Supremo de Estados Unidos, testificando ante el Congreso —. Algún día haremos justicia».[930]

La Autoridad de Reubicación de Guerra (ARG), otro organismo gubernamental, se creó para supervisar una red de instalaciones de reclusión para las familias desplazadas. La Oficina del Censo le proporcionó a la ARG las direcciones de las personas que se habían declarado japonesas en los formularios del censo nacional, en los que los ciudadanos tenían que consignar su raza.[931] A finales de octubre, según las cifras oficiales, 117.116 personas habían sido trasladadas a puntos de reunión temporales o a alguno de los diez campamentos permanentes creados en zonas rurales de Arizona, Colorado, Wyoming, Idaho, Utah, Arkansas y otros lugares de California.[932] La ARG, cuyos responsables eran todos blancos, expresó con claridad con qué términos había que referirse a este sistema: «Las zonas de trabajo […] deberían llamarse "centros de reubicación" o "proyectos de reubicación", no "centros de internamiento" ni "campos de concentración" —explicaba una directiva confidencial—. Debería evitarse incluso el empleo de la palabra "campo", ya que tiene connotaciones de internamiento y de una férrea vigilancia militar».[933] La población de Santa Anita creció con rapidez y casi alcanzó las diecinueve mil personas antes de que comenzara a bajar, cuando las familias se trasladaron a las instalaciones permanentes. Entre la primavera y el otoño de 1942 nacieron 194 niños en la antigua cuadra de Seabiscuit y en otros barracones de tela asfáltica.[934] Robert Seido Hashima tenía veintipocos años cuando llegó a Santa Anita. Había nacido en Hawthorne, al sudoeste de Los Ángeles, pero en 1932 sus padres regresaron a su localidad ancestral, en la prefectura de Hiroshima, al sur de Japón, llevándoselo con ellos. Hashima estudió en un instituto japonés y empezó a trabajar en una academia de magisterio. A comienzos de 1940, volvió a California para matricularse en la universidad, y trabajó a tiempo parcial de

jornalero y de recepcionista de hotel para costearse los estudios.

Por la orden ejecutiva del presidente Roosevelt, se vio sometido a la evacuación obligatoria.[935] Le pusieron un número, el 23.146, lo examinó un médico militar, le quitaron su navaja y cualquier otro objeto punzante y le asignaron una cama.[936] Como el resultado de la guerra era imprevisible, no había ningún plan a largo plazo al margen de tener a todas las personas como él recluidas de manera indefinida. A finales de mayo de 1942, era transferido de Santa Anita a Poston, un campo permanente situado en el oeste de Arizona.

Poston, que no dejaba de crecer, se encontraba en medio del desierto. Estaba rodeado por una valla de alambre de espino, pero las posibilidades de escapar eran tan escasas que nunca llegaron a construirse las torres de vigilancia habituales en esa clase de lugares. Unas edificaciones de adobe sustituían a los barracones de madera y tela asfáltica que había en otros campos. Las raciones de comida enlatada se complementaban con lo que se cultivaba en los campos de regadío de los alrededores. En noviembre de 1942, una huelga motivada por el trato inhumano que recibían los reclusos hizo que las actividades allí se paralizaran temporalmente; los confinados se negaron a trabajar y se congregaron delante de la prisión del lugar. Los periódicos locales informaron de que un «amotinamiento de los japos» se había apoderado de las instalaciones. Durante otra huelga que se produjo al mes siguiente en Manzanar, otro campo situado en la zona central de California, los soldados dispararon contra la multitud, matando a dos personas.

La situación en Poston acabó resolviéndose de manera pacífica, pero el aumento de la tensión hizo que los funcionarios que estaban a cargo se dieran cuenta de lo poco que sabían sobre la gente a la que debían vigilar. A finales de año, las diez instalaciones ya habían incorporado a su personal a un «analista comunitario» permanente para que ayudara a idear estrategias con el fin de prevenir los amotinamientos y de asegurar el buen funcionamiento de las fábricas, los colegios y los centros de recreo.[937] En la documentación empleada por los encargados de relaciones públicas

y en los informes oficiales aparecían fotografías de concursos de ingesta de sandías, adolescentes vestidos con vaqueros, orquestas formadas en los campos y desplazamientos, muy ordenados, en autobuses y trenes. «Se ha puesto mucho cuidado en la comodidad de los evacuados que viajaban desde los Centros de Reunión a los Centros de Reubicación de Guerra», se afirmaba en el resumen de uno de esos documentos.[938] Pero los informes de los científicos sociales que trabajaban allí hablaban de conmociones, incredulidad y tristeza. «Una evacuación en masa de personas de origen japonés […] ha creado en muchos evacuados una sensación de desilusión e incluso de amargura con respecto a la democracia estadounidense —escribía uno de estos científicos sociales—. La presencia de guardias armados, las verjas con alambre de púas, los focos reflectores y las visitas de agentes gubernamentales generan la impresión de estar en un campo de concentración».[939]

Poston no tardó en convertirse en el núcleo del programa de ciencias sociales aplicadas de la ARG. Alexander Leighton, psiquiatra y oficial de las fuerzas navales en la reserva, reunió a un grupo de jóvenes antropólogos y sociólogos no japoneses, algunos sin más titulación que un máster. Su tarea consistía en ofrecer consejo para gobernar adecuadamente unas instalaciones en expansión, ninguno de cuyos usuarios tenía el menor deseo de estar ahí. Leighton contrató a algunos reclusos para que realizaran encuestas, tomaran notas de campo y aprovecharan sus conocimientos para hacer recomendaciones sobre cualquier asunto que les pareciese relevante, desde las normas culturales hasta la comida que se preparaba en la cantina.

En la jerarquía racial del sistema del campo, los *issei* ocupaban el lugar más bajo: eran los inmigrantes de primera generación y por lo tanto, teniendo en cuenta la ley de inmigración de 1924, que establecía severas restricciones basadas en la raza, no tenían derecho a obtener la ciudadanía. Los *nissei* eran los ciudadanos estadounidenses de origen japonés, cuyos hijos eran *sansei*, es decir, japoneses-estadounidenses de tercera generación. Estas categorías podían determinar el acceso a un alojamiento o a una atención

médica mejores o peores, e incluso influían en el trato cotidiano que recibían los confinados por parte de los policías militares o el comandante del campo. Hashima, en cualquier caso, era *kibei*, un ciudadano estadounidense de nacimiento que se había educado en Japón; es decir, pertenecía a la categoría superior. En el caos de 1942, en el que tanta gente tuvo que apilar sus pertenencias a toda prisa en vagones de tren, cerrar sus negocios y buscar con desesperación un barrio blanco para conseguir una casa o un apartamento, la categoría que le hubieran asignado a uno podía marcar la diferencia.

A través de John Embree, uno de los científicos sociales empleados en Poston, Leighton conoció a Hashima y no tardó mucho en darse cuenta de la utilidad que podría tener aquel joven si se lo sacaba del campo. Hashima conocía Japón y Estados Unidos desde dentro y era particularmente apropiado para realizar funciones de intérprete cultural. Poco después, las autoridades del campo le notificaron que lo iban a liberar para encargarle una tarea especial. Al cabo de unos días, iba camino a Washington, donde comenzaría a trabajar con el personal de la OIG. Allí fue donde conoció a «una señora esbelta y con un bonito pelo plateado», como recordaría más adelante.[940] El encuentro se produjo cuando Benedict se presentó en su escritorio y le pidió que tradujera un haiku. A lo largo de los meses siguientes, Hashima se convirtió en el principal orientador de Benedict. Ella se había basado hasta entonces en el trabajo de Embree y de otros expertos y se había dedicado a leer informes escritos por sus colegas de la OIG. Pero con Hashima empezó a colaborar de otra manera. En conversaciones y cartas, «Bob», como ella le llamaba, hizo de profesor particular y le habló de cuestiones que iban desde la ceremonia japonesa del té hasta los diarios de los soldados japoneses capturados, y desde los rituales por los que tenían que pasar los novatos en los colegios hasta las películas populares. Cuando los informes de Benedict requerían un término o una frase japoneses, escritos a mano en caracteres *kanji*, era Hashima quien se ocupaba de ello.[941] Durante la primavera y el comienzo del verano de 1945, Benedict escribió breves notas y

documentos como resultado de sus investigaciones, y los fue reuniendo en un resumen clasificado de sesenta páginas que llamó «patrones de conducta japoneses», título en el que resonaba el del libro que había publicado hacía poco más de una década. Entonces llegó la noticia de los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki. Ella empezó a pensar en cómo hacer que el Gobierno se enterara de sus descubrimientos. Más que nunca, Estados Unidos necesitaba una guía interpretativa que le permitiera entender el país que estaba preparándose para ocupar. Benedict creía que había maneras mejores y peores de ser una potencia victoriosa, y los dirigentes políticos norteamericanos —así como los ciudadanos comunes— necesitaban comprender las ventajas de la contención. Una sociedad nunca podía esperar reconstruir otra desde cero, ni siquiera después de una derrota militar.

El 15 de agosto de 1945, el día en que el emperador japonés anunció la decisión de concluir la guerra, Benedict se encontraba en Norwich (Nueva York), en la granja de su familia. Le escribió inmediatamente a Hashima. Benedict se había puesto a llorar al enterarse de que el emperador iba a dar la noticia por la radio. «Ojalá supiera decirle a Japón que ninguna nación occidental ha mostrado jamás semejante dignidad y virtud en la derrota y que la historia la honrará por la manera en que ha dado por terminada la guerra». Cuando volviera de sus vacaciones de verano, le decía también a Hashima, «tendrás que ayudarme a decirlo».[942]

Durante los meses siguientes, junto con su antiguo editor, estuvo buscando un título adecuado para un libro que abordase el tema de la cultura nipona. Ya tenía el material, seleccionado del informe que había escrito para la OIG. Ahora necesitaba encontrar una manera de presentarlo. Algunos como *Los japoneses y nosotros* o *El carácter japonés* fueron descartados por el editor,[943] al igual que *La vara esmaltada*.[944] Al final se decantaron por uno que era al mismo tiempo poético y sugerente, *El crisantemo y la espada*. «Me avergüenza», le confesó Benedict a Mead, pero la consolaba el hecho de que en todo el *marketing* se emplease un subtítulo más sobrio, *Patrones de la cultura japonesa*.[945] Cuando el libro se publicó en

otoño de 1946, Benedict le envió un ejemplar a Hashima. Él lo abrió y vio que era la primera persona que aparecía en la página de agradecimientos. Para entonces, ya se había marchado de Washington para instalarse en Tokio. Pero de una manera u otra, estaba presente casi en cada página.

«Los japoneses han sido los enemigos más desconocidos contra los que Estados Unidos ha tenido que combatir jamás», comenzaba diciendo Benedict.[946] La guerra en el Pacífico no solo había consistido en montar líneas de suministros y establecer cabezas de puente, sino que también había tenido que ver con la distancia percibida entre Estados Unidos y su adversario. Cualquier interacción entre sociedades es un acto de traducción: es tomar conceptos foráneos y forzarse a uno mismo a verlos como corrientes. «El antropólogo sabe por experiencia que incluso la conducta más extraña puede comprenderse —escribía Benedict—. Más que ningún otro científico social, el antropólogo considera la diferencia como una ventaja y no como un lastre».[947] El punto de partida era aceptar la sensación de quedarse «desconcertado», una palabra que ella empleaba una y otra vez a lo largo del texto. La desorientación era el puente esencial entre la idea de lo que era común y corriente que uno mismo tenía y la de una persona distinta.

Según Benedict, no existía una única clave para comprenderlo todo sobre Japón. Como todas las sociedades, la nipona era contradictoria y compleja, con valores y conductas que aparecían juntos aunque a veces dieran la impresión de ser absolutamente incompatibles. A eso se referían «el crisantemo y la espada» del título: una comunidad que tenía unas ideas delicadas y refinadas sobre la belleza y la expresión creativa también podía valorar el militarismo, el honor y la sumisión. Pero contradicciones aparte, una «sociedad humana debe proporcionarse a sí misma un modelo de vida», afirmaba.[948] La cultura no es más que una serie de formas de interpretar repetidamente nuestra conducta y la de nuestras familias extensas, la de nuestros vecinos de siempre y la de la gente

que consideramos que es como nosotros. Es la manera en que una serie de creencias, prácticas, rituales, suposiciones y modos de hablar, que de otro modo podrían considerarse arbitrarios, «se engranan unos con otros».[949]

Benedict afirmaba que su propósito era investigar «los hábitos que se esperan y se dan por supuestos en Japón».[950] Lo más importante era entender todo lo que esto había implicado en el contexto bélico. Los dirigentes políticos y militares japoneses consideraban que el mundo sufría una terrible anarquía, fomentada por los europeos y los estadounidenses. Desde su punto de vista, era necesaria una restauración del orden, una nueva jerarquía internacional, con Japón desempeñando el papel dominante entre los estados asiáticos. Esta idea debía de resultarles bastante familiar a los norteamericanos. No era más que una versión traducida de la idea del dominio racial que había impulsado la política exterior estadounidense desde la época de Theodore Roosevelt: las razas superiores, las más blancas, tenían que imponer su voluntad sobre las inferiores y más oscuras. Pero en Japón esta idea jerárquica también funcionaba a nivel interno. Cada individuo tenía un lugar claro y ordenado dentro de una comunidad y de un hogar. Alcanzar el éxito en la vida conllevaba ser perfectamente consciente del lugar que uno debía ocupar en el seno de una estructura mayor, permanecer en él y cumplir con su función. «Ocupar el puesto que le corresponde a cada uno» era la esencia de las relaciones entre las personas, entre los individuos y el Estado y entre este último y el resto de los países.[951]

Las relaciones jerárquicas también implicaban un complejo sistema de deberes y de obligaciones, una sensación de deuda que se expresaba por medio del concepto japonés del *on*. Para Benedict, el *on* era una especie de carga que uno llevaba en prácticamente cualquier interacción social. Se hallaba en la responsabilidad que se tiene con respecto a alguien superior en la escala social, como alguien que te ha prestado dinero. Era la devoción mutua que se deben los esposos mutuamente. Pero el *on* siempre estaba asociado a una sensación recíproca de vergüenza, decía ella. Consistía en una

deuda que nunca podía pagarse del todo, la cual a su vez mantenía a todo el mundo en un estado de ansiedad frente a lo inadecuado de su actitud. La jerarquía, el honor, la vergüenza, la carga de la deuda: para Benedict, no eran tanto los secretos que permitían «descifrar» la sociedad nipona como unas ideas que permitían a los individuos actuar con soltura en cuanto que japoneses, es decir, ser una clase de personas que pueden sentirse a gusto en su sociedad.

Es habitual que las sociedades que privilegian la idea de culpa hablen en términos de moral absoluta. Consideran que una vida ética es aquella en la que las personas se debaten entre los polos del bien y el mal. Disponen de conceptos como los de transgresión, ilegalidad, pecado y confesión. Sus rituales van dirigidos a la expiación; es decir, al deseo de suprimir un acto que ha contravenido un código de conducta explícito. Las sociedades que privilegian la vergüenza, en cambio, ven las cosas de una manera muy distinta. Las malas acciones no son aquellas que rebasan una línea explícita, sino las inapropiadas, indecorosas o que no encajan en determinadas circunstancias. A diferencia de la culpa, la vergüenza es muy difícil de aliviar. No hay confesión que pueda mitigarla ni redención que la atenúe. Esta sensación es siempre producto de cómo se interpretan los actos ajenos, lo cual significa que uno siempre tiene que estar en guardia: resulta imposible saber con certeza y *exactamente* qué conductas son vergonzosas y cuáles no. Uno tan solo tiene algunos vagos conceptos sobre la idoneidad y la pertinencia y, en el caso de Japón, sobre el concepto de *on*, es decir, las obligaciones que uno ha contraído con una serie de personas. Pero dado que dichas obligaciones pueden entrar en conflicto —¿debe quedarse alguien trabajando hasta tarde en la oficina o ir a visitar a su madre enferma?—, la conducta virtuosa es siempre un «dilema», según Benedict. El intento de ser la persona que uno debe ser implica pasarse la vida buscando un equilibrio entre profundos compromisos enfrentados entre sí.

Para ella, estas ideas estaban en el centro de la principal institución política japonesa: el emperador. El anuncio del final de la guerra, hecho personalmente por Hirohito el 15 de agosto, algo

más de dos semanas antes de firmar la rendición incondicional a bordo del USS Missouri, fue algo histórico y sin parangón. Pero no fue un momento crítico porque el emperador fuese un símbolo vivo de la identidad nipona. Los japoneses corrientes tampoco veían en él a un dios, una idea que Benedict consideraba producto de la concepción occidental de la divinidad más que de la espiritualidad oriental. Aquello era un hito porque el emperador se hallaba en lo más alto de una jerarquía que abarcaba a toda la sociedad y era, para los nipones, extremadamente real. Representaba la esencia del equilibrio y de la virtud, algo que se extendía desde las relaciones familiares en el hogar hasta la manera en que se explicaban a ellos mismos las tradiciones nacionales.

Con respecto a este punto, Benedict no estaba diciendo nada nuevo. Todos los japoneses empleados en la OIG sabían la reverencia que se profesaba al emperador. Ella ya había planteado lo mismo unos años antes, en algunos de los informes que escribió tras sus investigaciones, incluyendo uno que trataba específicamente del lugar que ocupaba dicho mandatario en la sociedad nipona. Las fuerzas de ocupación estadounidenses, dirigidas por el general Douglas MacArthur, habían dado ya el inmenso paso que suponía permitir que el emperador conservara su posición en vez de obligarlo a abdicar. Esta decisión probablemente surgiera del propio MacArthur, y en particular de su creencia de que este no tenía especial importancia en una sociedad que, en cualquier caso, pronto sufriría una transformación siguiendo el ejemplo de la democracia norteamericana.[952] Pero lo que ofrecía Benedict era una explicación de por qué todo eso tenía sentido; es decir, por qué Estados Unidos, un país que había sido brutalmente atacado por una potencia extranjera, debía responder, tras la victoria, con una política moderada, respetuosa con las costumbres locales y limitada en cuanto a sus ambiciones. *El crisantemo y la espada* era, en cierto modo, no tanto una guía sobre Japón como un manual básico destinado a un público específicamente norteamericano. Era una especie de antídoto contra un veneno: una forma de contrarrestar la idea —inculcada en la cultura estadounidense desde mucho antes

del ataque a Pearl Harbor, y reforzada después por la guerra y por la reclusión de personas, por parte del Gobierno, basada en su supuesta «raza», como habría escrito Boas la palabra— de que los japoneses eran por naturaleza unos seres inescrutables y espantosos.

Benedict reconocía en la primera página la deuda que tenía el libro con la traición de Estados Unidos hacia sus ciudadanos nipones. «Los hombres y las mujeres japoneses que habían nacido o se habían educado en Japón y vivían en Estados Unidos durante los años de la guerra se vieron en una situación sumamente complicada —escribía con gran contención—. Muchos norteamericanos recelaban de ellos».[953] Le proporcionaba un placer especial, afirmaba, escribir un libro que consistía en tomarse en serio lo que ellos tenían que decir sobre sí mismos.

A lo largo de unas trescientas páginas, ponía en práctica la técnica de Boas de convertir la alteridad en diferencia, una idea que, apenas un año después del final de la guerra, era una especie de revelación. «Cualquiera que lea este libro cambiará su postura con respecto a Japón», explicaba el Club del Libro del Mes a sus miembros.[954] Para algunos lectores, aquellos que habían perdido una parte de su vida tras los alambres de espino, el libro también era, en pequeña medida, un acto de justicia. «Es como cuando se disipa la niebla», le escribió a Benedict una mujer japonesa-estadounidense.[955] En los años que siguieron, *El crisantemo y la espada* probablemente se convirtiera en el libro de antropología más leído de todos los tiempos. Se hicieron ocho reediciones en cinco años. En 1948 apareció una traducción al japonés que vendió millones de ejemplares.[956] Algunos especialistas nipones expresaron su desacuerdo con ciertas partes de la argumentación de Benedict, señalando que a veces sus descripciones y generalizaciones eran un poco imprecisas. Su valoración de la cultura japonesa parecía por momentos un retrato idealizado de la clase media del país o de su élite militar, que era precisamente la clase de gente que Hashima y otros informantes mejor conocían. Pero en una época en que la sociedad nipona estaba llevando a cabo un profundo replanteamiento de su historia y de sus valores, el texto era una

especie de regalo redentor: una explicación proporcionada por una norteamericana que, a la distancia, había hecho un esfuerzo por aprender algo real sobre un antiguo adversario. La obra de Benedict era un gran monumento a las potencialidades y limitaciones de dos sociedades que se miraban de frente aunque a través de un cristal ahumado. Oculta entre los agradecimientos había una ironía esencial. El libro más influyente escrito en Estados Unidos instando a tratar mejor a un país enemigo expresaba una gran deuda con unas personas a las que los norteamericanos habían considerado una raza enemiga. Por supuesto, habría sido incluso mejor si Benedict hubiera viajado a Japón y comprobado sus descubrimientos sobre el terreno. De hecho, lo había intentado. Justo después de la guerra, había albergado la esperanza de unirse a las fuerzas de ocupación del general MacArthur y colaborar con los nativos y los extranjeros en la transformación de la sociedad y el Gobierno japoneses. Sus superiores denegaron su petición. El motivo era muy claro: los jefes estadounidenses de Benedict no aprobaban el traslado de una mujer mayor de cuarenta y cinco años.[957]«¿Por qué no me travestí cuando era joven?», le preguntó a Mead.[958]

14
EN CASA

«Leí con interés tu publicación que tanto molestó a los oficiales del Estado Mayor, y sonreí —le escribió Hurston a Benedict en el verano de 1945 refiriéndose a su polémico libro contra el racismo—. Los hechos son muy difíciles de aceptar para alguna gente».[959] La Segunda Guerra Mundial había sido una competición global entre naciones, economías y sistemas políticos, pero la incómoda verdad es que también fue una lucha entre hermanos intelectuales. Como Boas había enseñado a sus alumnos, las distintas formas de ver el mundo representadas por el nacionalismo japonés, la locura racista de los nazis y los eugenistas norteamericanos tenían un origen común. Los tres eran producto de una ficción profundamente moderna: que el camino del desarrollo social humano conducía directamente hacia nosotros. Ninguno de los enemigos de Estados Unidos se consideraba opuesto a los valores norteamericanos. Ni siquiera Adolf Hitler afirmaba estar en contra de la libertad, de la justicia o de la prosperidad. Más bien se consideraban versiones mejores y más evolucionadas de lo que pensaban que los estadounidenses habían logrado alcanzar. La auténtica libertad implicaba la subyugación de las razas inferiores. La auténtica justicia, que los individuos y países más aptos ocuparan el lugar que les correspondía en el mundo. El auténtico progreso conllevaba purificar y separar, impulsando a los capaces y avanzados y apartando a los primitivos y retrógrados.

Derrotar a un enemigo no era lo mismo que acabar con un conjunto de ideas que la sociedad propia había contribuido a crear. Por ese motivo, no resultaba fácil mostrarse optimista con respecto al futuro. «El mundo huele a matadero», dijo lúgubremente Hurston.[960] El presidente Roosevelt había definido Estados Unidos como un «depósito de la democracia», pero quizá hubiera querido decir una «deposición de la democracia», escribió Hurston en *Negro Digest*, la versión negra del muy leído *Reader's Digest*. «Me encanta la idea de la democracia», pero «lo único que me impide lanzarme a defenderla con entusiasmo es la presencia de numerosas leyes segregacionistas en la legislación nacional».[961] ¿Acaso la guerra había consistido en derrotar un tipo de tiranía para preservar otro que se extendía desde el sur de Estados Unidos hasta la India controlada por los británicos? «Lucharé por mi país —declaraba en un pasaje que fue eliminado de su autobiografía—, pero no mentiré por él».[962]

Hurston había ido de una casa flotante a otra en Daytona Beach (Florida), dando charlas ocasionales a soldados negros que estaban de permiso, como parte de un programa supervisado por la esposa del gobernador del estado.[963] Desde esa posición privilegiada —hablaba con reclutas segregados en un estado que hacía muy poco había comenzado a condenar a acusados blancos en casos de linchamiento—, la guerra presentaba allí un aspecto muy distinto del que había llevado a comprometerse a Mead y a Benedict. Para Hurston, el acontecimiento emblemático que tuvo lugar en el frente interno fue la masacre de Detroit de 1943, en la que murieron asesinados por la policía y las tropas federales más de treinta civiles, negros en su mayoría.[964] Estos asesinatos pasaron bastante inadvertidos para el resto de los miembros del círculo de Boas, excepto como una molestia y una oportunidad. «Por muy perturbadoras que sean nuestras "minorías étnicas" para el cuerpo político del país —explicó Robert Lowie en la Asociación de Antropología Americana al año siguiente—, proporcionan un campo de estudio muy enriquecedor que, sin embargo, todavía no se utiliza de forma adecuada».[965]

Para Mead, el final de la guerra supuso la posibilidad de instalarse de manera permanente en Nueva York y continuar con su trabajo científico. Pronto comenzó a tener con Benedict la clase de relación inquebrantable que siempre se había prometido que disfrutarían algún día. Durante la guerra, Bateson había pasado largos periodos fuera, trasladado a Ceilán y Birmania por la Oficina de Servicios Estratégicos, el organismo gubernamental que poco después se convertiría en la CIA. El peso de la distancia, además de los escarceos amorosos de Bateson, pasaron factura a su matrimonio.[966] El año siguiente al final de la guerra, él se marchó del domicilio familiar y en 1950 se divorciaron.[967] «El matrimonio es como el metro de Nueva York —bromeaba Mead un tiempo después—. Tienes que montarte en un vagón para averiguar si estás en el tren equivocado».[968]

Mead repasó la historia de su relación con Bateson con esmero etnográfico. Tomó notas de campo sobre algunas conversaciones que recordaba, intentando entender por qué había desaparecido el embriagador entusiasmo de los días que habían pasado junto al río Sepik.[969] Benedict adoptó una vez más el papel de confidente. Sin embargo, por primera vez, debido sobre todo al éxito de *El crisantemo y la espada*, la fama de Benedict probablemente opacara a la de los demás miembros del círculo de Boas. Ralph Linton, el director del departamento, se había marchado de Columbia para ocupar una cátedra en la Universidad de Yale en 1946. Tras su partida, Benedict fue al fin promovida al cargo de profesora titular, la primera mujer en ocupar ese puesto de todos los departamentos de ciencias sociales de la universidad. La Asociación de Antropología Americana la eligió como presidenta. Se concedieron numerosas becas de investigación para llevar a cabo el tipo de trabajo que ella había hecho en su estudio sobre Japón. Le llegaron abundantes invitaciones para impartir clases y conferencias. Uno de los viajes, particularmente exigente, que emprendió por estos motivos la llevó a Francia, Holanda, Bélgica y Checoslovaquia, un país que todavía no había desaparecido del todo tras el telón de acero. Allí pudo observar de cerca un sistema social muy diferente

justo en el momento en que estaba surgiendo; un modelo que afirmaba aspirar a la liberación y a la igualdad pero que rápidamente se estaba hundiendo en una clase particular de autoritarismo.

Benedict estaba en la cumbre de su carrera: era una autora ampliamente leída, una conferenciante muy demandada y una líder entre sus colegas académicos, además de estar entre los científicos sociales más reconocidos del país. *El hombre y la cultura* y *El crisantemo y la espada* eran lecturas obligatorias para estudiantes universitarios, diplomáticos y cualquiera que tuviese conciencia cívica. El pelo se le había aclarado hasta volverse blanco. Sus ojos seguían siendo misteriosos y cautivadores, como le habían parecido a Mead un cuarto de siglo antes.

Pero cuando Benedict regresó de su gira europea, en el verano de 1948, estaba pálida y parecía agotada. Unos días después sufrió un ataque al corazón y fue ingresada de urgencia en el hospital. Mead pasó días y noches a su lado. En torno a su cama se congregaron unos cuantos viejos amigos, que hablaban con ella en voz baja sobre cuestiones de trabajo y hacían planes para el futuro. Benedict murió el 17 de septiembre. Ese día era el cumpleaños de su padre, el hombre cuya temprana muerte, según ella dijo en una ocasión, había determinado todo el curso de su vida. Había estado haciendo antropología casi hasta el final. Cuando sus amigos revisaron el contenido de su bolso, encontraron los objetos normales de la vida cotidiana —recibos de banco, trozos de papel—, pero también un cuaderno con algunas ideas sobre las diferencias entre los austriacos y los noruegos.[970]

Mead recibió las condolencias como si fuera la pariente más cercana de Benedict.[971] Desde muchos puntos de vista importantes, lo era. «El descubrimiento de la antropología —y el doctor Boas— fueron su salvación. Y ahí fue donde apareciste tú, Margaret —escribió la hermana menor de Benedict, Margery Freeman—. Una de las satisfacciones más profundas de su vida ha sido el privilegio de avivar tu intelecto y luego contemplar cómo tú llevabas la antorcha hasta lugares a los que ella nunca podría ir».[972] Al margen del intenso dolor que pudiera estar sintiendo

íntimamente, Mead se puso manos a la obra con todas las prosaicas cuestiones que había que resolver. Tuvo que ocuparse de diversas tareas organizativas y emocionales, como reconfortar a la familia, condolerse con los amigos y avisar a toda la gente posible: envió telegramas a aquellos que pudo ubicar, cartas más largas a quienes resultaron más difíciles de localizar y nada a los antiguos colegas cuyo paradero era imposible conocer.

Mead telegrafió a Deloria contándole que se iba a celebrar un funeral. Deloria no podía permitirse el viaje desde Dakota del Sur, pero dijo que sentía la obligación de quedarse donde estaba y continuar con lo que estaba haciendo desde que había publicado la gramática de la lengua dakota: ayudar a mantener a flote la escuela que en otro tiempo su padre había dirigido en la reserva de Standing Rock.[973] Cuando Mead al fin pudo escribir algo, su forma de hacer público su duelo —una mezcla de textos académicos de Benedict, memorias y poemas, que tituló *Una antropóloga trabajando*—, se aseguró de que le llegara un ejemplar a Deloria. «Y gracias por decir que soy antropóloga», le escribiría ella en una carta posterior.[974] Simplemente saber que Mead pensaba en ella en esos términos, como alguien que querría leer los extractos de la vida académica y literaria de Benedict, le subía la moral. Esa carta es una de las últimas que han sobrevivido de las que se escribieron. Deloria continuó con sus estudios y escritos, pero casi todo ese material seguía inédito en el momento en que murió, en 1971. Su última dirección postal fue en un motel.

Si Mead intentó ponerse en contacto con Hurston para anunciarle el funeral de Benedict, no ha quedado constancia de ello. A finales de la década de 1940, Hurston se había distanciado de mucha de la gente con la que se había relacionado en el pasado, tanto de Columbia como de Harlem. A lo largo de los años, de vez en cuando hacía planes para volver a hacer trabajo de campo. «Juntas podríamos hacer algo que dejara "SAMOA" de la doctora Margaret Meade [*sic*] a la altura de un informe de la WCTU» —la Unión de Mujeres Cristianas por la Abstinencia—, le dijo a su antigua compañera de investigaciones, Jane Belo, en 1944.[975] Pero la vida

se parecía a un pino de Florida: se hundía cada vez más, sin tocar nunca suelo firme. El año en que Benedict murió, Hurston fue arrestada después de que la acusaran injustamente de abusar de tres niños del vecindario.[976] Al final resultó absuelta, pero le costó mucho reponerse de la experiencia. Sufrió otra depresión y empezó a pensar en suicidarse.[977]

Pasarían décadas antes de que al despacho de Mead llegara alguna pista sobre la virtual desaparición de Hurston, y fue mediante una fuente de lo más sorpresiva: un artículo en la revista *Ms*. En 1975, la joven poeta y novelista Alice Walker documentó sus esfuerzos por seguir los pasos de Hurston desde que había desaparecido de la vida pública. El artículo comentaba las primeras obras de Hurston y recordaba a los lectores el mundo lejano de las fiestas organizadas en Harlem para recaudar dinero para pagar el alquiler y toda aquella época en la que lo negro se había puesto de moda. Situaba a Hurston a la altura de los hombres, como Ralph Ellison y James Baldwin, que la habían sucedido en el papel de voceros de la experiencia negra. Era, en palabras de Walker, «una de las autoras no leídas más importantes de América».[978]

Gracias al artículo de Walker, Mead se enteró de que Hurston había seguido escribiendo relatos breves, columnas periodísticas y pequeños ensayos. También se mencionaban las numerosas consultas que había hecho a diversos editores en relación con proyectos que tenía planeados pero que nunca concluyó. Había hecho todo tipo de trabajillos para salir adelante, ya que no le llegaban los pequeños anticipos que recibía de sus editores. Había ordenado libros en una biblioteca, se había ocupado de los alumnos indisciplinados trabajando como tutora en una institución educativa, había limpiado casas y se había mudado a un *bungalow* de hormigón rodeado por un jardín pantanoso, una residencia pública para indigentes situada en el interior de una pequeña localidad costera de Florida donde, por supuesto, la gente vivía segregada en función de su raza.[979] Cuando Mead leyó aquel artículo de periódico, Hurston llevaba quince años muerta. En su certificado de defunción su nombre aparecía mal escrito.[980]

Mead guardó el artículo en su archivador, una especie de artefacto de la antigua sala de seminarios, con información acumulada a lo largo de los años.[981] Tuvo algunas conversaciones con distintos colegas, intercambió cartas con alguna gente y un nombre que todos prácticamente habían olvidado empezó a ser recordado; luego se realizó un esfuerzo para localizar las notas y las películas con que Hurston había documentado su trabajo de campo, algunas de las cuales estaban guardadas en archivos y colecciones de museos diseminados por todo el país. La mayoría de sus manuscritos y papeles personales se habían perdido. Un diligente conserje municipal había empezado a quemar algunas de las cosas que habían quedado tras su muerte, y el ayudante del *sheriff*, que casualmente pasaba por ahí, cogió una manguera y apagó las llamas para salvar lo que fuera posible arrebatarle al fuego.[982] «Es una pena que la gente se vuelva interesante después de muerta —dijo Alan Lomax, el principal recopilador de material folclórico del país, que había hecho trabajo de campo con Hurston—. Pobre Zora».[983] Nadie podía haber previsto que, con el tiempo, adquiriera tanto renombre. El artículo de Walker presentó a Hurston a un amplio público lector. Fue el comienzo de un proceso de recuperación que acabaría ubicándola en el panteón de los grandes escritores norteamericanos y convirtiéndola en una autora casi de culto. Walker había logrado averiguar en qué cementerio la habían enterrado, un lugar perdido en las afueras de Fort Piece (Florida), pero su tumba resultó inencontrable debido al tiempo transcurrido y a la falta de un registro adecuado. En cualquier caso, Walker pagó una lápida, que hizo colocar donde le pareció que podrían estar los restos mortales de Hurston. En la actualidad, los visitantes pueden hallarla cubierta por algunas flores viejas, una botella de alcohol o una nota personal dirigida a esa escritora cuya reputación ha superado la de Langston Hughes, Alain Locke y otros contemporáneos del Renacimiento de Harlem. También se debe a Walker que Hurston recibiera una distinción muy particular: de todos los miembros del círculo de Boas, la suya es la única lápida en la que figura la palabra «antropóloga».

En una ocasión, Mead había intentado hacer un mapa de todas sus relaciones, personales y profesionales, como si esbozara las redes de parentesco de una aldea de Nueva Guinea.[984] Había líneas finas para las relaciones superficiales, gruesas para las más importantes, líneas dobles para sus amantes: estas la conectaban con Luther, con Edward, con Reo y Gregory (que también estaban unidos por una línea doble). Unas marcas hechas con lápiz conducían a Boas, a las Ash Can Cats, a otros miembros del departamento de Columbia, y luego a diversos círculos y triángulos, los símbolos empleados por los etnólogos para referirse a mujeres y hombres anónimos. Al margen de todos ellos estaba Ruth —en un nódulo propio, que no necesitaba línea alguna—, como un sol gemelo con el que compartía el espacio en el centro de una galaxia.

Mead sobrevivió a casi todas esas personas. Sus habitaciones en el altillo del Museo Americano de Historia Natural estaban llenas de cuadernos de campo y de todo tipo de artefactos etiquetados, cartas escritas a mano y documentos mimeografiados, notas para conferencias y fotos, miles y miles de páginas y de objetos; incluso estaba allí también el viejo revólver Webley de Reo Fortune, que Bateson y ella habían escondido tantos años atrás, durante esos meses enloquecidos que habían pasado junto al río Sepik.[985] Entre semana, podía vérsela recorriendo intensamente los pasillos con su característica capa de fieltro, un amaneramiento propio de su edad. Había empezado a usar un largo bastón lleno de muescas para compensar su tobillo eternamente débil que le había dado problemas desde que llegara por primera vez, cojeando, a la orilla de Pago Pago.

Solía dar clases en calidad de profesora ayudante o visitante; nunca formó parte de la plantilla de su antiguo departamento como titular, pese a que fue gracias a Mead que las ideas básicas de Boas pervivieron y se extendieron entre un público mucho más amplio del que papá Franz podría haber soñado. Sus tempranos libros sobre Samoa y Nueva Guinea llegaron a las diecisiete reediciones cada uno y fueron traducidos a veinte idiomas.[986] La producción media de Mead al cabo de un año incluía un libro académico, artículos en

revistas especializadas, ensayos en algunos libros colectivos, entradas de enciclopedias, unas cuantas reseñas y algunas piezas breves en publicaciones como *Camp Fire Girl, Good Housekeeping* y *Redbook*, que empleaban descubrimientos antropológicos para dar consejos prácticos sobre cuestiones concretas. Los periódicos y los organizadores de congresos solicitaban sus puntos de vista sobre cuidados infantiles, la sexualidad, el matrimonio, la raza, la Guerra Fría y casi cualquier otro tema que preocupara a la gente. Por otro lado, su expediente del FBI, uno de los muchos que se abrieron a intelectuales durante la era de J. Edgar Hoover, ascendía a casi mil páginas llenas de tediosos informes sobre sus movimientos y amistades.[987] Como le ocurría a Boas, personas desconocidas le enviaban cartas para pedirle consejo o su opinión de experta. «Querida doctora Mead», comenzaba una enviada desde el Bronx en 1958:

> Su renombrada autoridad en antropología me ha hecho sentir libre de consultarla.
>
> Mi problema es un «antojo» de escribir un libro por disponer de información fáctica. Sin embargo, la falta de talento lo impide.
>
> ¿Es esto una actitud normal o una frustración profundamente arraigada en [mis] orígenes africanos, indígenas y anglosajones?[988]

La respuesta de Mead, escrita una semana después, era ciencia social en acción:

> Creo que descubrirá que es muy normal que la gente de cualquier parte del mundo tenga la sensación de que posee un montón de información fáctica que le gustaría incluir en un libro, pero carece de un talento particular para la escritura. No creo que usted deba sentir que esto tiene alguna relación con su interesantísima herencia étnica.[989]

Mead se convirtió en la cara visible de su disciplina, el epítome de la especialista comprometida, aunque otros destacados profesores continuaran tratándola, como habían hecho durante décadas, como a alguien un tanto excéntrico. «El mundo entero es mi campo», dijo

en un largo reportaje que le hicieron en el *New Yorker*. El título del artículo era la frase que ella solía emplear para enseñarle a la gente a conocerse a sí misma. «Todo es antropología».[990]

La época estaba dominada por una nueva manera de concebir las ciencias sociales. Los métodos y sensibilidades surgidos de la visión del mundo de Boas se habían ramificado para extenderse a todas las disciplinas. Al concluir la Segunda Guerra Mundial, la Carnegie Corporation de Nueva York le encargó al economista sueco Gunnar Myrdal que llevara a cabo un estudio exhaustivo sobre el problema racial en Estados Unidos. Con perspicacia antropológica, Myrdal reunió tanto historias como datos estadísticos para mostrar los efectos prácticos que tenían sobre personas reales las instituciones norteamericanas creadas para perpetuar las diferencias y las desigualdades raciales. Los descubrimientos de Myrdal, incluidos en su monumental *Un dilema americano*, influirían en la decisión del Tribunal Supremo que, en el caso de «Brown contra el Consejo de Educación», acabaría con la segregación. Alfred Kinsey catalogó la enorme variedad de prácticas sexuales que tenían lugar en las habitaciones suburbanas. William H. Masters y Virginia E. Johnson llevaron a cabo estudios de laboratorio sobre las reacciones eróticas humanas que caracterizaban la atracción por personas del mismo sexo no como una anormalidad, sino como una forma de sexualidad que había que entender. Su trabajo dio lugar a la retirada, a finales de la década de 1980, de la homosexualidad de la lista de enfermedades psiquiátricas diagnosticables.

Al igual que Boas había mantenido correspondencia con prácticamente todos los especialistas de su tiempo en ciencias humanas y otras disciplinas, Mead estaba en el centro de su propia red de pensadores. La lista, escrita a máquina, de sus principales corresponsales ocupaba más de cien páginas. Su libreta de direcciones era un «quién es quién» de los más importantes sociólogos, filósofos, politólogos, psicólogos y líderes políticos de la época. Era habitual que Mead soltara citas impactantes, de modo que sus palabras se repetían tanto en los campus universitarios como en los programas de debate en televisión. Era una evangelizadora

nata, y hacía incesantemente comentarios sobre el movimiento por los derechos civiles, la revolución sexual y las numerosas definiciones de salud mental; aspiraba de forma incansable a que la sociedad en que vivía tomara conciencia de sus anteojeras culturales.

Sin embargo, como se hallaba inmersa en una época de cambios muy rápidos, incluso ella podía parecer conservadora en ocasiones, y su rectitud episcopaliana y su progresismo típico del condado de Bucks fueron encajando cada vez menos con los puntos de vista de algunos reformistas más radicales. En 1963, Betty Friedan incluyó el nombre de Mead en el título de un capítulo de su libro *La mística de la feminidad*; ahí la acusaba de tener ideas demasiado anticuadas sobre la condición femenina y de dar demasiada importancia a las diferencias biológicas existentes entre las mujeres y los hombres. Según Friedan, Mead había «limitado su visión de las mujeres glorificando el misterioso milagro de la feminidad, que una mujer lleva a cabo por el mero hecho de ser femenina, permitiendo que los pechos crezcan y la sangre menstrual fluya y el bebé mame del pecho hinchado».[991] Era una caricatura de la obra de Mead, pero esta se negó a defenderse entrando en detalles. Le daba miedo que una nueva generación de feministas hubiera perdido de vista lo que había de verdaderamente revolucionario en sus primeras investigaciones.[992] Aquello por lo que ella había luchado era el reconocimiento pleno de las mujeres como seres humanos, con la potestad de decidir los roles sociales que quisieran desempeñar, se tratara de madres y cuidadoras o de antropólogas y poetas.

Su campo de acción era el mundo entero; regresó a Samoa y Manus, sus conferencias se abarrotaban, aparecía en las listas de las mujeres más destacadas y se metía en polémicas que ella misma avivaba y en las que demostraba su afilado aprecio por lo extravagante. Con el tiempo, Mead empezó a notar el desgaste que provoca estar constantemente bajo los focos. Boas le había enseñado a evitar hablar demasiado hasta que no tuviera clarísimos los hechos, pero ella a veces se mostraba obstinadamente ignorante, incluso cascarrabias y exasperada, en sus apariciones públicas. Tenía un aire de autoridad asumida que procedía, en palabras del *New Yorker*, «de

haber pasado muchos años diciéndoles a los estudiantes, los antropólogos y otras personas lo que les conviene».[993] Como solía dar su opinión sobre los grandes problemas de su tiempo, la gente la conocía incluso aunque no tuviese claro quién era. Resultaba complicado, se quejó en una ocasión Mary Catherine Bateson, tener «una madre que es "medio famosa" […] porque doy por hecho que la gente sabe quién eres, cuando con mucha frecuencia no es así».[994] En su septuagésimo quinto cumpleaños, en diciembre de 1976, el *New York Times* publicó un anuncio a toda página en su honor. Menos de dos años más tarde, en la primavera de 1978, a Mead le detectaron un cáncer de páncreas. Murió en noviembre de ese año. Durante las décadas siguientes, su retrato apareció en un sello de correos estadounidense y se le concedió la Medalla Presidencial de la Libertad por su esfuerzo para demostrar «que los patrones culturales divergentes expresan una unidad humana subyacente», como se leía en la declaración de la Casa Blanca. Su capa y su bastón se pusieron en exposición permanente en el Museo Americano de Historia Natural, cerca de las colecciones dedicadas a las culturas del Pacífico. Actualmente, el público que acude a esa parte del museo entra pasando bajo un cartel que les da la bienvenida a la Sala Margaret Mead.

En 1987, el filósofo Allan Bloom publicó un tratado sobre el peligroso estado de la sociedad estadounidense y las desatinadas universidades del país. *El cierre de la mente moderna* se convirtió de inmediato en un superventas y en un clásico entre los críticos más conservadores de la vida cultural norteamericana. Pronto pasó a ser una obra de lectura casi obligatoria en el seno de un movimiento —que se extendió por Estados Unidos, Gran Bretaña y muchos países más— organizado con el propósito de arrancar los valores occidentales de las garras del multiculturalismo y de las políticas identitarias, como se denominaría a estos enfoques. El concepto de relativismo cultural era el objetivo principal del ataque de Bloom. «Casi todos los estudiantes, al entrar en la universidad, creen o dicen

creer que la verdad es relativa», afirmaba Bloom en la primera frase del libro.[995] Y después nombraba a las personas que habían conducido a los jóvenes a este pantano de amoralidad:

> Algunos aventureros sexuales como Margaret Mead y otros que consideraban que América era demasiado estrecha nos contaron que no solo debemos conocer otras culturas y aprender a respetarlas, sino que también podíamos beneficiarnos de ellas. Podíamos seguir su ejemplo y relajarnos, liberándonos de la opinión de que nuestros tabúes no son nada más que restricciones sociales. Podíamos ir al bazar de las culturas y encontrar argumentos para defender inclinaciones que están reprimidas por unos puritanos sentimientos de culpa. Todos estos profesores de la apertura no sentían el menor interés, o eran activamente hostiles, a la Declaración de Independencia y a la Constitución.[996]

Su libro afirmaba examinar el pensamiento occidental en su totalidad, pero a Bloom solo se le ocurrían unas pocas mujeres que valiera la pena mencionar. Margaret Mead y Ruth Benedict estaban entre ellas, junto a Jane Austen, Hannah Arendt, Yoko Ono, Erica Jong y Marlene Dietrich, todas ellas formando parte del problema desde el punto de vista de Bloom. En la actitud intelectual de Occidente se había producido una transformación fundamental, en su opinión, que consistía en apartarse de la tradición y asumir la errónea idea de que el experimento democrático estadounidense no tenía nada de especial. La educación moderna, afirmaba, tenía como oscuro propósito «establecer una comunidad mundial y formar a sus miembros: personas carentes de prejuicios».[997] La relatividad con respecto a la moral, a la historia y a la realidad social se había convertido en una nueva ortodoxia que minaba la capacidad de la gente joven para buscar de manera independiente lo que constituía una vida buena, auténtica y plena.

Si hubieran continuado con vida, Mead, Benedict y Boas se habrían sorprendido mucho ante la noticia de que sus ideas habían triunfado. Sus vidas habían sido una lucha. Se habían acostumbrado a repetir los mismos argumentos filosóficos una y otra vez. Cada año parecía surgir un nuevo frente de batalla contra los proveedores de

antiguas certezas, una nueva frontera en la que experimentar con la idea de que las diferencias no eran algo a lo que hubiese que temer. Durante toda su existencia, se enfrentaron con cosas que ahora reconocemos claramente como grandes males morales: el racismo científico, la subyugación de las mujeres, el fascismo genocida, la consideración de la homosexualidad como una desviación caprichosa. Boas sabía muy bien que la gente que proclamaba la civilización europea y la superioridad de Occidente era la que había creado las leyes de segregación racial, esterilizado a Carrie Buck y enviado trenes repletos de judíos a los campos de concentración. El manifiesto de Bloom le habría dejado impasible.

«Hemos sido los primeros en insistir en algunas cuestiones», escribía el respetado teórico y especialista en trabajo de campo Clifford Geertz, que formó parte de la generación de antropólogos que sucedió a la de Boas y Benedict y que contribuyó a cimentar el relativismo cultural y a situarlo en la base de la disciplina. «Que el mundo no se divide en devotos y supersticiosos; que hay esculturas en las junglas y pinturas en los desiertos; […] que las normas de la razón no se fijaron en Grecia, y la evolución de la moral no se consumó en Inglaterra. Y, lo que es más importante, fuimos los primeros en insistir que vemos las vidas de los demás a través de unas lentes talladas por nosotros mismos, y que ellos nos miran a nosotros a través de las lentes que a su vez tallaron».[998]

No debería sorprendernos que estas ideas hicieran que la gente pensara que el cielo estaba derrumbándose sobre sus cabezas; de hecho, siguen haciendo que reaccione así. Casi todos los miembros del círculo de Boas recibieron críticas recurrentes por ser ingenuos, incivilizados, nada patrióticos o inmorales. Boas era un cascarrabias que negaba la grandeza de Estados Unidos. Mead, una zorra que insistía en que el sexo no tenía por qué mantenerse necesariamente en privado, ser complicado o verse como impropio. Benedict era una bruja. Deloria y Hurston eran una india y una negra; no hacía falta añadir nada más. Pero lo único que ellos querían era cambiar las cosas. Superarse a uno mismo es algo duro necesariamente. Pero el beneficio implicaba aumentar la capacidad de comprensión del

mundo, de la humanidad y de las distintas formas posibles de vivir una vida plena y próspera.

Algunos de los descubrimientos concretos de Boas han sido corregidos tras llevarse a cabo investigaciones mejores y hallarse nuevos materiales y datos. En la actualidad, nadie hace antropología exactamente como Mead o Benedict. Los especialistas se muestran hoy escépticos con respecto a algunas de las generalizaciones que se permitieron hacer Boas y sus discípulos. Los investigadores de campo acabarían cuestionando que el concepto de «cultura» en general pudiera describirse y analizarse fácilmente como quien coloca el ala de una polilla en el portaobjetos de un microscopio. (Dos Cuervos lo niega). Pero entre las décadas de 1880 y 1940, estos pensadores ayudaron a encauzar el conocimiento humano hacia una dirección muy particular: el abandono de la creencia de que toda la historia conduce inexorablemente hacia nosotros.

El trabajo en las muy diversas comunidades humanas continúa. La genética está demostrando qué puede decirse y qué no sobre una población determinada. La epigenética ha puesto de relieve el impacto que tienen las condiciones medioambientales a escala genética y multigeneracional. Todos poseemos un origen particular, pero este no viene empaquetado en cosas como una «raza» o una «etnia», al menos no tal y como las hemos entendido durante mucho tiempo. El hecho de que consideremos que nuestros ancestros eran escoceses, italianos o coreanos —pero no, por ejemplo, babilonios, escitas o axumitas— es producto de nuestra historia, no de nuestro código genético. La manera en que definimos la inteligencia es resultado de un proceso social, no biológico. Cuando hablamos de roles de género adecuados, de una conducta sexual apropiada o de una mente anormal, estamos manejando ideas creadas por seres humanos en constante interacción —es decir, en sociedad—, no de algo que proceda de nuestras entrañas. El hecho de que todavía tengamos la tentación de situar las raíces de nuestros prejuicios, condicionados por la sociedad, en algo supuestamente más profundo que nuestra imaginación colectiva es la evidencia más clara de lo relevantes que siguen siendo en la actualidad las ideas del círculo de

Boas.

Distinguir el bien del mal es una cuestión filosófica, pero se basa en algo real y objetivo: nuestra concepción previa de qué es evidente y podemos dar por sentado frente a aquello que consideramos ridículo o absurdo. Para poder ampliar nuestro sentido de la moralidad necesitamos primero hacer más grande el ámbito de lo pensable. Y eso, a su vez, a menudo requiere que, como hicieron Boas y sus discípulos, nos traslademos con valentía y torpeza a lugares en los que estamos seguros de encontrarnos con gente esencialmente distinta de nosotros: una isla helada, una aldea en medio de la selva tropical o un barrio distinto de nuestra misma ciudad. El relativismo cultural es una teoría sobre la sociedad humana, pero también un manual de instrucciones para vivir. Surgió para avivar nuestra sensibilidad moral, no para acabar con ella. En todos los lugares de los que tenemos conocimiento hay gente a la que uno puede matar y gente a la que no, gente con la que uno debe ser sincero y gente a la que uno debe mentirle, gente con la que el sexo está prohibido y gente con la que tener relaciones sexuales es algo deseable. Es posible que exista un código moral universal, nos enseñó Boas, pero ninguna sociedad —ni siquiera la nuestra— tiene la certidumbre de lo que puede contener. Lo típico es que una determinada cultura crea vanidosamente que su forma de alimentarse, sus estructuras familiares, su religión, su estética y su sistema de organización política son los lógicos. Pero si existe algún tipo de progreso moral, este consiste en nuestra capacidad de abandonar esa costumbre y construir una visión de la humanidad cada vez más amplia, considerándola un enorme entramado de seres que merecen que nos comportemos de manera ética, independientemente de qué creamos que es una manera ética de comportarnos.

«No existe evolución de las ideas morales», escribió sucintamente Boas en 1928.[999] Lo único que cambia son las personas que pensamos que deberían ser tratadas como seres humanos completos, útiles y dignos. Este es el descubrimiento científico, esta es la propensión ética que Boas y sus discípulos

querían compartir con el mundo. Proponían que nos centráramos menos en las reglas de conducta —come esto, no toques eso, cásate con él, no hables con ella— y más en el círculo de seres humanos al que pensamos que se aplican dichas reglas. Sugerían que nos esforzásemos en distanciarnos de las ideas que alimentan nuestra sensación de ser especiales. Recomendaban que nos planteáramos qué es una buena conducta en nuestra sociedad y después trasladásemos esa idea a los más improbables receptores de nuestra benevolencia: a alguien que viviera en el otro lado del mundo, o al otro lado de la calle. Y que hiciéramos esto al margen de lo desagradables que nos resultaran sus creencias y sus costumbres.

En retrospectiva, es fácil darse cuenta de que la ciencia racial, la eugenesia, el colonialismo y los excesos del nacionalismo fueron graves equivocaciones (y, en sus versiones modernas, siguen siéndolo). Lo que es difícil, incluso para los cosmopolitas más avezados, es reconocer en uno mismo los errores que Boas y sus alumnos intentaron corregir. «He mirado y escuchado —escribió Hurston en un pasaje eliminado de su autobiografía—. He juzgado las costumbres de los demás, y en la silenciosa serenidad de la noche, también me he juzgado a mí misma».[1000] Los prejuicios más duraderos son los que nos hacen sentir cómodos, los que se esconden más cerca de nosotros; para ver el mundo tal como es hace falta cierta distancia, una mirada desde el aire superior. Tomar conciencia de las limitaciones de la propia cultura, incluso si esta afirma ser global e indefinida; sentir el poder de la oración aunque uno rechace a los dioses ajenos; comprender la lógica interna de las preferencias políticas más desconcertantes; percibir las preocupaciones y la depresión, la incomodidad y la rabia que causa en otras personas la visión de la realidad que a uno le parece completamente natural: estas son habilidades que ir acumulando a lo largo de toda una vida. Su promesa es que, si hacemos el esfuerzo, quizá podamos comprender a la humanidad en toda su complejidad, de manera irregular y esporádica, por medio de vagas imágenes borrosas de un mundo diferente intuidas a través de la niebla de la costumbre, imágenes que tal vez nos modifiquen, nos alteren, nos

destronen e incluso nos destruyan, y que pueden suponer una desconcertante y aterradora liberación, la de las verdades del hogar que se derrumban.

AGRADECIMIENTOS

Este libro surgió a partir de algunas conversaciones con mi esposa, Margaret Paxson, la antropóloga de la familia, con quien cada día es una experiencia maravillosa. Ella me acabó dando una especie de seminario privado sobre teoría social, métodos de trabajo de campo y muchas otras cosas. Nunca se me habría ocurrido escribir este libro —ni, desde luego, habría podido hacerlo— sin ella. Ahora he llegado a entender de algún modo cómo las grandes ideas pueden florecer de las relaciones más íntimas, como ocurrió en el círculo de Boas. Gracias, cariño.

Durante los últimos cinco años ha habido otra Margaret en mi vida. Si sabemos tantas cosas sobre el círculo de Boas es porque Margaret Mead almacenaba compulsivamente todo tipo de cosas. Su archivo, que se encuentra en la Biblioteca del Congreso, contiene medio millón de objetos de toda forma y condición: una nota justificando su ausencia de clase, una recomendación de un experto en corsés, una póliza de seguros de su exmarido, cuadernos e informes de campo y una amplia correspondencia con amigos, amantes y colegas. Agradezco profundamente a la familia de Mead y a sus numerosos ayudantes, y también a los especialistas de la División de Manuscritos de la biblioteca, que han preservado tantas maravillas.

Las otras colecciones que consulté para llevar a cabo este proyecto también son muy valiosas, cada una por distintos motivos. Estoy en deuda con los archiveros y bibliotecarios de las siguientes instituciones: el Instituto Americano de Investigaciones Indias de la

Universidad de Indiana; el Museo Americano de Historia Natural, y especialmente con Kristen Mable, Rebecca Morgan, Gregory Raml y Diana Rosenthal, que me guiaron con entusiasmo por el antiguo despacho de Mead y el laberíntico ático del museo; la Sociedad de Filosofía Americana, y en particular con el encargado de cuidar los documentos de Boas, Bayard Miller; la Biblioteca de Libros y Manuscritos Raros de la Universidad de Columbia; el archivo y centro de recursos históricos Keep, de Brighton (Sussex); en la Universidad de Harvard, con el Museo Peabody, la Biblioteca de Medicina Francis A. Countway, la Biblioteca Houghton y la Biblioteca Tozzer; la biblioteca y los archivos de la Universidad Haskell de Naciones Indias, y especialmente con Dacotah R. Hasvold; en la Universidad de Vassar, con la división de Archivos y Colecciones Especiales de la Biblioteca Thompson, y sobre todo con Dean M. Rogers; la Biblioteca Lauinger de la Universidad de Georgetown, en especial con el Centro de la Familia Booth para las Colecciones Especiales y con el servicio de préstamo interbibliotecario; los Archivos Antropológicos Nacionales del Smithsonian, y particularmente con Caitlin Haynes y Katherine Crowe; y con la Sala de Lectura de las Colecciones Especiales y la Sala de Lectura Principal de la Biblioteca del Congreso.

Las biografías colectivas no existirían sin las biografías individuales, y yo estoy agradecido por el trabajo detectivesco y las interpretaciones proporcionadas por muchos autores anteriores a mí. Aunque mi punto de vista y mis conclusiones difieran de los suyos, sin sus investigaciones no podría haber terminado este proyecto. Entre dichos autores, quiero mencionar a Lois Banner, Valerie Boyd, Margaret Caffrey, Douglas Cole, María Eugenia Cotera, Regna Darnell, Robert Hemenway, Jane Howard, Carla Kaplan, Hilary Lapsley, Herbert S. Lewis, David Lipset, Ludger Müller-Wille, Virginia Heyer Young, Rosemary Lévy Zumwalt y los pioneros historiadores de la antropología como ciencia y como vocación, George W. Stocking Jr., Lee D. Baker y David H. Price. La profesora Zumwalt le robó tiempo a su biografía sobre Boas para leer mi manuscrito y, a lo largo del proceso, ayudarme a evitar

muchos problemas.

Andrew Bickford y Marjorie Mandelstam Balzer, colegas antropólogos de Georgetown, ayudaron a dar forma a mis ideas y mi prosa. Otras personas me ofrecieron ejemplos, ideas y consejos útiles, y fueron muy generosos con su tiempo. Entre ellos cabe citar a Kristy Andersen, Raymond Arsenault, Tom Banchoff, Katherine Benton-Cohen, Warren Cohen, Darcy Courteau, Desley Deacon, Philip J. Deloria, Lois Gaston, John Leavitt, Gary Mormino, Terry Pinkard, Charles Weiss y Sufian Zhemukhov. Krisztina Samu, de East-West Concepts, se encargó de las traducciones del samoano. Agradezco muy especialmente a «nuestro pequeño grupo», como lo habría llamado Boas —mis asistentes en la investigación a lo largo de los años—, que encontraron documentos de archivo, compilaron bibliografías y colaboraron de diversas maneras a sacar el proyecto adelante: Abraham Fraifeld, Rachel Greene, Erum Haider, Rabea Kirmani, Andrew Schneider y Andrew Szarejko.

Estoy muy agradecido por el apoyo que me ha brindado mi universidad, Georgetown, sobre todo la Escuela Edmund A. Walsh de Servicio Exterior y el Georgetown College, y a los decanos Joel Hellman, Chester Gillis y Christopher Celenza. Algunas partes de este proyecto también fueron financiadas por una ayuda del Fondo Nacional de Humanidades (FNH, beca número FZ-250287-16). Los puntos de vista, descubrimientos, conclusiones o recomendaciones que figuran en este trabajo no reflejan necesariamente los del FNH.

Will Lippincott, que era mi agente en el momento en que firmamos el contrato, no salió corriendo cuando le dije que quería escribir un libro sobre teoría de la antropología. Me ha apoyado y aconsejado desde la primera corazonada hasta la última argumentación. Gracias también a Rob McQuilkin y Maria Massie, de Massie & McQuilkin, por encargarse de los múltiples aspectos de este viaje, desde su concepción hasta su llegada a las estanterías. Rob fue el primero que leyó el manuscrito completo, y no soy capaz de imaginarme cómo puede hacerse un libro sin una mirada editorial tan creativa y empática. Me siento increíblemente afortunado por trabajar con Kris Puopolo, mago de la prosa, de

Doubleday, cuyos empujoncitos han hecho que este texto sea mucho mejor de lo que podría haber sido, y con Bill Thomas, que orientó el libro hacia su público. Janet Biehl, Maria Carella, Kathleen Fridella, Michael Goldsmith, Daniel Meyer y John Pitts fueron amables, insistentes y profesionales exactamente en su justa medida. Will Hammond, de Bodley Head, fue un estímulo de primer orden cuando recibió la propuesta de la obra en Londres.

Escribir con honestidad implica tratar de emplear las palabras como se empleaban cuando fueron pronunciadas o escritas originalmente, incluso aunque esos significados puedan haber quedado obsoletos o ser incorrectos en la actualidad. En este libro, a veces empleo la palabra «primitivo» para describir lo que hoy llamaríamos «sociedades tradicionales» o «premodernas», ya que ese es el término que utilizaban Boas y sus contemporáneos. Ellos, a su vez, le daban un sentido un tanto diferente del que le habían conferido sus predecesores. Hay otras palabras y locuciones —«nativo», «negro», «indio» y «débil mental», por ejemplo— que también aparecen en los contextos en los que se usaban. He utilizado los nombres colectivos de los pueblos indígenas que empleaban los personajes principales de este libro para nombrarlos, tanto cuando hablan los antropólogos como cuando me refiero a sus ideas. En algunos casos, estas denominaciones ya no son las que usan los miembros de dichas comunidades, como los biwats (mundugumores) y los chambris (tchambulis) de Papúa Nueva Guinea, o los kwakwaka'wakas (kwakiutl) de la Columbia Británica. La distancia que hay entre esta y aquella palabra, entre ahora y entonces, es historia.

ABREVIATURAS

AAW: Mead, *An Anthropologist at Work*

APS: Sociedad de Filosofía Americana

BRC: Colección Boas-Rukeyser, APS

CU: Biblioteca de Libros y Manuscritos Raros de la Universidad de Columbia

ECD: Ella Cara Deloria

ECD Archive: Archivo Ella Deloria

ECP: Elsie Clews Parson

ECP Papers: Documentos de Elsie Clews Parsons, APS

EFB: Rohner, *The Ethnography of Franz Boas*

ES: Edward Sapir

FB: Franz Boas

FB Papers (digitalizados): Documentos de Franz Boas, Biblioteca Digital APS

FB Papers (microfilm): Documentos de Franz Boas, copia de la Biblioteca del Congreso

FB Prof. Papers: Documentos Profesionales de Franz Boas, APS

FBAI: Müller-Wille, *Franz Boas Among the Inuit of Baffin*

Island [Franz Boas entre los inuits de la isla de Baffin]

GB: Gregory Bateson

JH Papers: Documentos de Jane Howard, Universidad de Columbia

LC: Luther Cressman

MM: Margaret Mead

MM Papers: Documentos de Margaret Mead y Archivos del Trabajo de Campo en el Pacífico Sur, Biblioteca del Congreso

NAA: Archivo Nacional Antropológico, Smithsonian Institution

PM: Museo Peabody, Universidad de Harvard

RB: Ruth Benedict

RB Papers: Documentos de Ruth Fulton Benedict, Vassar College

RF: Reo Fortune

ZNH: Zora Neale Hurston

Epígrafes: ZNH, *Dust Tracks*, p. 264 (del capítulo eliminado «Ver el mundo tal y como es», incluido en esta edición); Max Planck, *Scientific Autobiography and Other Papers* (Londres, Williams and Norgate, 1950), pp. 33-34.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS Y DOCUMENTOS PRIVADOS

American Indian Studies Research Institute, Indiana University

Ella Deloria Archive (en línea)

American Philosophical Society

American Council of Learned Societies Committee on Native American Languages

Boas Family Papers

Boas-Rukeyser Collection

Elsie Clews Parsons Papers

Franz Boas Field Notebooks and Anthropometric Data

Franz Boas Papers

Franz Boas Professional Papers

Barnard College Archives

Alumnae Biographical Files

Columbia University, Rare Book and Manuscript Library

Department of Anthropology Records

Nicholas Murray Butler Papers

Jane Howard Papers

Harvard Medical School, Center for the History of Medicine,

Francis A. Countway Library of Medicine

Walter B. Cannon Papers

Harvard University, Houghton Library

Oswald Garrison Villard Papers

Harvard University, Peabody Museum

Frederic Ward Putnam Papers

Frederic Ward Putnam Peabody Museum Director Records

Charles P. Bowditch Papers

World Columbian Exposition Photograph Collection

Harvard University, Tozzer Library

Cora Alice Du Bois Papers

The Keep, Brighton

Geoffrey Gorer Archive

Library of Congress

Franz Boas Papers (microfilm)

Margaret Mead Papers and South Pacific Ethnographic Archives

Smithsonian Institution, National Anthropological Archives

Anthropological Society of Washington Records

Bureau of American Ethnology Records

Esther Schiff Goldfrank Papers

Aleš Hrdlička Papers

Zora Neale Hurston Gulf Coast manuscript (MS 7532)

Ruth Schlossberg Landes Papers

Vassar College, Archives and Special Collections

Ruth Fulton Benedict Papers

PUBLICACIONES

ADAMS, William Y., *The Boasians. Founding Fathers and Mothers of American Anthropology*, Lanham (Maryland), Hamilton Books, 2016.

ALLEN, John S., «Franz Boas' Physical Anthropology. The Critique of Racial Formalism Revisited», *Current Anthropology*, vol. 30, n.º 1 (febrero de 1989), pp. 79-84.

ANDERSON, Carol, *White Rage. The Unspoken Truth of Our Racial Divide*, Nueva York, Bloomsbury, 2016.

Annual Reports of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 15 vols., Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1881-1897.

ASCH, Chris Myers y George Derek Musgrove, *Chocolate City. A History of Race and Democracy in the Nation's Capital*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2017.

BAKER, Lee D., *Anthropology and the Racial Politics of Culture*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, 2010.

— «The Cult of Franz Boas and His "Conspiracy" to Destroy the White Race», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 154, n.º 1 (marzo de 2010), pp.

8-18.

— «Franz Boas Out of the Ivory Tower», *Anthropological Theory*, vol. 4, n.º 1 (2004), pp. 29-51.

— *From Savage to Negro. Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954*, Berkeley, University of California Press, 1998.

BANNER, Lois W., *Intertwined Lives. Margaret Mead, Ruth Benedict, and Their Circle*, Nueva York, *Vintage*, 2003.

BARNES, R. H., *Two Crows Denies It. A History of Controversy in Omaha Sociology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984.

BATESON, Gregory, *Naven*, 2.ª ed., Stanford (California), Stanford University Press, 1958. [Hay trad. cast.: *Naven, un ceremonial iatmul*, Gijón, Júcar Universidad, 1990].

BATESON, Mary Catherine, *With a Daughter's Eye. A Memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson*, Nueva York, William Morrow, 1984. [Hay trad. cast.: *Como yo los veía. Margaret Mead y Gregory Bateson recordados por su hija*, Barcelona, Gedisa, 2004].

BEDERMAN, Gail, *Manliness and Civilization. A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

BENEDICT, Ruth, «Animism», en Edwin R. A. Seligman, ed., *Encyclopædia of the Social Sciences*, vol. 2, Nueva York, Macmillan, 193X, pp. 65-67.

— *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 2005 [1946]. [Hay trad. cast.: *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza, 2003].

— «Edward Sapir», *American Anthropologist*, vol. 41, n.º 3 (julio-septiembre de 1939), pp. 455-477.

— «Folklore», en Edwin R. A. Seligman y Alvin Johnson, eds., *Encyclopædia of the Social Sciences*, vol. 6, Nueva York, Macmillan, 1931, pp. 288-293.

— «Franz Boas. An Obituary», *The Nation*, vol. 156 (2 de enero de 1943), pp. 15-16.

— «The Future of Race Prejudice», *American Scholar*, vol. 15, n.º 4 (otoño de 1946), pp. 455-461.

— «Human Nature Is Not a Trap», *Partisan Review*, vol. 10, n.º 2 (marzo-abril de 1943), pp. 159-164.

— «Magic», en Edwin R. A. Seligman, ed., *Encyclopædia of the Social Sciences*, vol. 10, Nueva York, Macmillan, 1933, pp. 39-44.

— *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 2005 [1934]. [Hay trad. cast.: *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1994].

— *Race. Science and Politics*, edición revisada, Nueva York, Viking, 1959 [1940].

— «Racism Is Vulnerable», *The English Journal*, vol. 35, n.º 6 (junio de 1946), pp. 299-303.

— «Tales of the Cochiti Indians», *Bureau of American Ethnology Bulletin*, n.º 98, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1931.

— «Transmitting Our Democratic Heritage in the Schools», *American Journal of Sociology*, vol. 48, n.º 6 (mayo de 1943), pp. 722-727.

— «Victory Over Discrimination and Hate. Differences *vs*. Superiorities», *Frontiers of Democracy*, vol. 9 (15 de diciembre de 1942), pp. 81-82.

— «The Vision in Plains Culture», *American Anthropologist*, vol. 24, n.º 1 (enero-marzo de 1922), pp. 1-23.

— «The Younger Generation with a Difference», *The New Republic*, vol. 57 (28 de noviembre de 1928).

— *Zuni Mythology*, 2 vols., Nueva York, Columbia University Press, 1935.

BENNETT, John W. y Michio Nagai, «The Japanese Critique of the Methodology of Benedict's "Chrysanthemum and the Sword"», *American Anthropologist*, vol. 55, n.º 3 (1953), pp. 404-411.

BENTON-COHEN, Katherine, *Inventing the Immigration Problem. The Dillingham Commission and Its Legacy*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2018.

BERKHOFER, Robert F., Jr., *The White Man's Indian. Images of the American Indian from Columbus to the Present*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1978.

BERMAN, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Nueva York, Penguin, 1988.

BLACK, Edwin, *War Against the Weak. Eugenics and America's Campaign to Create a Master Race*, Nueva York, Four Walls Eight Windows, 2003.

BLOOM, Allan, *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1987.

Boas Anniversary Volume. Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas, Nueva York, G. E. Stechert and Co., 1906.

BOAS, Franz, «The Aims of Anthropological Research», *Science*, vol. 76, n.º 1.983 (30 de diciembre de 1932), pp. 605-613.

— «An Anthropologist's Credo», *The Nation*, vol. 147 (27 de agosto de 1938), pp. 201-204.

— «Anthropology», *Science*, vol. 9, n.º 212 (20 de enero de 1899), pp. 93-96.

— *Anthropology*, Nueva York, Columbia University Press, 1908.

— *Anthropology and Modern Life*, Nueva York, Dover, 1986 [1928].

— «Are the Jews a Race?», *World Tomorrow*, vol. 6 (enero de 1923), pp. 5-6. Reeditado como «The Jews», en Franz Boas, *Race and Democratic Society*, Nueva York, J. J. Augustin, 1945, pp. 38-42.

— *Aryans and Non-Aryans*, Nueva York, Information and Service Associates, s. f.

— *The Central Eskimo*, en *Sixth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1884-1885*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1888, pp. 399-670.

— «Changes in the Bodily Form of Descendants of Immigrants», *American Anthropologist*, vol. 14, n.º 3 (julio-septiembre de 1912), pp. 530-562.

— «The Coast Tribes of British Columbia», *Science*, vol. 9, n.º 216 (25 de marzo de 1887), pp. 288-289.

— «Cumberland Sound and its Eskimos», *Popular Science Monthly*, vol. 26 (abril de 1885), pp. 768-779.

— «The Eskimo of Baffin Land», *Transactions of the Anthropological Society of Washington*, vol. 3 (2 de diciembre de 1884), pp. 95-102.

— «Eskimo Tales and Songs», *Journal of American Folk-Lore*, vol. 7, n.º 24 (enero-marzo de 1894), pp. 45-50, y vol. 10, n.º 37 (abril-junio de 1897), pp. 109-115.

— «An Eskimo Winter», en Elsie Clews Parsons, ed.,

American Indian Life by Several of Its Students, Nueva York, Viking Press, 1922, pp. 363-380.

— «Evolution or Diffusion?», *American Anthropologist*, vol. 26, n.º 3 (julio-septiembre de 1924), pp. 340-344.

—, ed., *General Anthropology*, Boston, D. C. Heath & Co., 1938.

—, ed., *Handbook of American Indian Languages*, Parte I, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1911.

— «History and Science in Anthropology. A Reply», *American Anthropologist*, vol. 38, n.º 1 (enero-marzo de 1936), pp. 137-141.

— «The History of Anthropology», *Science*, vol. 20, n.º 512 (21 de octubre de 1904), pp. 513-524.

— «Human Faculty as Determined by Race», *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, vol. 43 (agosto de 1894), pp. 301-327.

— *Indian Myths & Legends from the North Pacific Coast of America. A Translation of Franz Boas' 1895 Edition of Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Vancouver, Talonbooks, 2006 [1895].

— «Individual, Family, Population, and Race», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 87, n.º 2 (agosto de 1943), pp. 161-164.

— «Introductory», *International Journal of American Linguistics*, vol. 1, n.º 1 (julio de 1917), pp. 1-8.

— «Inventing a Great Race», *The New Republic*, vol. 9 (13 de enero de 1917), pp. 305-307.

— «A Journey in Cumberland Sound and on the West Shore of Davis Strait in 1883 and 1884», *Journal of the*

American Geographical Society of Nueva York, vol. 16 (1884), pp. 242-272.

— «The Limitations of the Comparative Method of Anthropology», *Science*, vol. 4, n.º 103 (18 de diciembre de 1896), pp. 901-908.

— «The Method of Ethnology», *American Anthropologist*, vol. 22, n.º 4 (octubre-diciembre de 1920), pp. 311-321.

— *The Mind of Primitive Man*, Nueva York, Macmillan, 1922 [1911]. [Hay trad. cast.: *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1964].

— «Museums of Ethnology and Their Classification», *Science*, vol. 9, n.º 228 (17 de junio de 1887), pp. 587-589 y n.º 229 (24 de junio de 1887), p. 614.

— «Mythology and Folk-Tales of the North American Indians», *Journal of American Folklore*, vol. 27, n.º 106 (octubre de 1915), pp. 374-410.

— «Nationalism in Europe», en Ferdinand Schevill, ed., *Germany and the Peace of Europe*, Chicago, Germanistic Society of Chicago, 1915, pp. 3-15.

— «Notes on the Ethnology of British Columbia», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 24 (julio-diciembre de 1887), pp. 422-428.

— «The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart», *Science*, vol. 9, n.º 224 (20 de mayo de 1887), pp. 485-486.

— «On Alternating Sounds», *American Anthropologist*, vol. 2, n.º 1 (enero de 1889), pp. 47-53.

— «On Democracy and Freedom of Thought», emisión en WNYC, 3 de mayo de 1939, http://www.wnyc.org/story/leader-american-anthropology-launches-wnyc-series/.

— «Poetry and Music of Some North American Tribes», *Science*, vol. 9, n.º 220 (22 de abril de 1887), pp. 383-385.

— «The Problem of the American Negro», *Yale Review*, vol. 10 (mayo de 1921), pp. 392-395. Reeditado como «The Negro in America», en Franz Boas, *Race and Democratic Society*, Nueva York, J. J. Augustin, 1945, pp. 70-81.

— «The Problem of Race», en V. F. Calverton, ed., *The Making of Man. An Outline of Anthropology*, Nueva York, Random House, 1931, pp. 113-141.

— «Psychological Problems in Anthropology», *American Journal of Psychology*, vol. 21, n.º 3 (julio de 1910), pp. 371-384.

— «The Question of Racial Purity», *American Mercury*, vol. III, n.º 10 (octubre de 1924), pp. 163-169.

— *Race, Language, and Culture*, Nueva York, Macmillan, 1940.

— «The Race-War Myth», *Everybody's Magazine*, vol. 31 (julio-diciembre de 1914), pp. 671-674.

— «Remarks on the Theory of Anthropometry», *Publications of the American Statistical Association*, vol. 3, n.º 24 (diciembre de 1893), pp. 569-575.

— *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1897 [1895].

— «Some Philological Aspects of Anthropological Research», *Science*, vol. 23, n.º 591 (27 de abril de 1906), pp. 641-645.

— «Some Recent Criticisms of Physical Anthropology», *American Anthropologist*, vol. 1, n.º 1 (enero de 1899), pp. 98-106.

— «The Study of Geography», *Science*, vol. 9, n.º 210 (11 de febrero de 1887), pp. 137-141.

— «A Year Among the Eskimo», *Bulletin of the American Geographical Society*, vol. 19, n.º 4 (1887), pp. 383-402.

— y Ella Deloria, *Dakota Grammar. Memoirs of the National Academy of Sciences*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1941.

— y Ella Deloria, «Notes on the Dakota, Teton Dialect», *International Journal of American Linguistics*, vol. 7, n.os 3-4 (enero de 1933), pp. 97-121.

— y Elsie Clews Parsons, «Spanish Tales from Laguna and Zuñi, N. Mex.», *Journal of American Folklore*, vol. 33, n.º 127 (enero-marzo de 1920), pp. 47-72.

BOYD, Robert, *A Different Kind of Animal*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

BOYD, Valerie, *Wrapped in Rainbows. The Life of Zora Neale Hurston*, Nueva York, Scribner, 2003.

BRADFORD, Phillips Verner y Harvey Blume, *Ota Benga. The Pygmy in the Zoo*, Nueva York, St. Martin's Press, 1992.

BROWMAN, David L., *Cultural Negotiations. The Role of Women in the Founding of Americanist Anthropology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2013.

— «The Peabody Museum, Frederic W. Putnam, and the Rise of U.S. Anthropology, 1866-1903», *American Anthropologist*, vol. 104, n.º 2 (junio de 2002), pp. 508-519.

— y Stephen Williams, *Anthropology at Harvard. A Biographical History, 1790-1940*, Cambridge (Massachusetts), Peabody Museum Press, 2013.

BRUINIUS, Harry, *Better for All the World. The Secret History of Forced Sterilization and America's Quest for Racial Purity*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2006.

BUETTNER-JANUSCH, John, «Boas and Mason. Particularism *Versus* Generalization», *American Anthropologist*, vol. 59, n.º 2 (abril de 1957), pp. 318-324.

CAFFREY, Margaret M., *Ruth Benedict. Stranger in This Land*, Austin, University of Texas Press, 1989.

— y Patricia A. Francis, eds., *To Cherish the Life of the World. Selected Letters of Margaret Mead*, Nueva York, Basic Books, 2006.

CLARK, Christopher, *Iron Kingdom. The Rise and Downfall of Prussia, 1600-1947*, Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

— *The Politics of Conversion. Missionary Protestantism and the Jews in Prussia, 1728-1941*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

COHEN, Adam, *Imbeciles. The Supreme Court, American Eugenics, and the Sterilization of Carrie Buck*, Nueva York, Penguin, 2016.

COLE, Douglas, *Franz Boas. The Early Years, 1858-1906*, Seattle, University of Washington Press, 1999.

— y Ludger Müller-Wille, «Franz Boas' Expedition to Baffin Island, 1883-1884», *Études/Inuit/Studies*, vol. 8, n.º 1 (1984), pp. 37-63.

COLE, Sally, *Ruth Landes. A Life in Anthropology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003.

Congrès international de la population, 8 vols., París, Hermann et Cie., 1938.

CONKLIN, Alice L., *In the Museum of Man. Race, Anthropology, and Empire in France, 1850-1950*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 2013.

CÔTÉ, James E., «Was Coming of Age in Samoa Based on a "Fateful Hoaxing"? A Close Look at Freeman's Claim Based on the Mead-Boas Correspondence», *Current Anthropology*, vol. 41, n.º 4 (2000), pp. 617-620.

COTERA, María Eugenia, *Native Speakers. Ella Deloria, Zora Neale Hurston, Jovita González, and the Poetics of Culture*, Austin, University of Texas Press, 2008.

CRESSMAN, Luther S., *A Golden Journey. Memoirs of an Archaeologist*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1988.

CUSHING, Frank Hamilton, *My Adventures in Zuñi*, Palo Alto, American West Publishing Company, 1970.

DAIN, Bruce, *A Hideous Monster of the Mind. American Race Theory in the Early Republic*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2002.

DANIELS, Roger, *Guarding the Golden Door. American Immigration Policy and Immigrants Since 1882*, Nueva York, Hill and Wang, 2004.

— *Prisoners Without Trial. Japanese Americans in World War II*, Nueva York, Hill and Wang, 1993.

DARNELL, Regna, *And Along Came Boas. Continuity and Revolution in Americanist Anthropology*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing Co., 1998.

— *Edward Sapir. Linguist, Anthropologist, Humanist*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1990.

— *Invisible Genealogies. A History of Americanist Anthropology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2001.

— y Frederic W. Gleach, *Anthropologists and Their Traditions Across National Borders*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2014.

—, Michelle Hamilton, Robert L. A. Hancock y Joshua Smith, eds., *Franz Boas as Public Intellectual. Theory, Ethnography, Activism*, Franz Boas Papers, vol. 1, Lincoln, University of Nebraska Press, 2015.

DARWIN, Charles, *The Descent of Man*, New ed. Lovell, Coryell and Co., 1874 [1871]. [Hay trad. cast.: *El origen del hombre*, Barcelona, Austral, 2020].

DAVENPORT, Charles B., *State Laws Limiting Marriage Selection Examined in the Light of Eugenics*, Cold Spring Harbor (Nueva York), Eugenics Record Office, 1913.

DAVIS, W. M., *Biographical Memoir of John Wesley Powell, 1834-1902*, Washington, D. C., National Academy of Sciences, 1915.

DEACON, Desley, *Elsie Clews Parsons. Inventing Modern Life*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

DELORIA, Ella Cara, *Dakota Texts*, Nueva York, G. E. Stechert and Co., 1932.

— *Speaking of Indians*, Nueva York, Friendship Press, 1944.

— «The Sun Dance of the Oglala Sioux», *Journal of American Folklore*, vol. 42 (octubre-diciembre de 1929), pp. 354-413.

— *Waterlily*, nueva edición, Lincoln, University of Nebraska Press, 1988.

DELORIA, Philip J., *Indians in Unexpected Places*, Lawrence, University Press of Kansas, 2004.

— *Playing Indian*, New Haven, Yale University Press, 1998.

— «Thinking About Self in a Family Way», *Journal of*

American History, vol. 89, n.º 1 (junio de 2002), pp. 25-29.

DOBRIN, Lise M. e Ira Bashkow, «"Arapesh Warfare". Reo Fortune's Veiled Critique of Margaret Mead's *Sex and Temperament*», *American Anthropologist*, vol. 112, n.º 3 (2010), pp. 370-383.

— «"The Truth in Anthropology Does Not Travel First Class": Reo Fortune's Fateful Encounter with Margaret Mead», *Histories of Anthropology Annual*, vol. 6 (2010), pp. 66-128.

DOERRIES, Reinhard R., «German Emigration to the United States. A Review Essay on Recent West German Publications», *Journal of American Ethnic History*, vol. 6, n.º 1 (otoño de 1986), pp. 71-83.

DOOB, Leonard W., «The Utilization of Social Scientists in the Overseas Branch of the Office of War Information», *American Political Science Review*, vol. 41, n.º 4 (1947), pp. 649-667.

DORSEY, James Owen, *Omaha Sociology*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1885.

DOUGLAS, Bronwen, *Science, Voyages, and Encounters in Oceania, 1511-1850*, Londres, Palgrave Macmillan, 2014.

— y Chris Ballard, eds., *Foreign Bodies. Oceania and the Science of Race, 1750-1940*, Canberra, Australian National University Press, 2010.

DOWER, John W., *Embracing Defeat. Japan in the Wake of World War II*, Nueva York, W. W. Norton, 1999.

— *War Without Mercy. Race and Power in the Pacific War*, Nueva York, Pantheon, 1986.

DUBOIS, Laurent, *Haiti. The Aftershocks of History*, Nueva

York, Metropolitan Books, 2012.

EMBREE, John F., *Suye Mura. A Japanese Village*, Chicago, University of Chicago Press, 1939.

ENGELS, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, Nueva York, Pathfinder Press, 1972 [1884]. [Hay trad. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Akal, 2017].

Federal Writers' Project, *WPA Guide to Florida*, Nueva York, Pantheon Books, 1984 [1939].

FORTUNE, Reo, *Omaha Secret Societies*, Nueva York, Columbia University Press, 1932.

— «The Social Organization of Dobu», tesis doctoral, Columbia University, 1931.

— *Sorcerers of Dobu. The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*, Nueva York, E. P. Dutton, 1932.

FRAZER, J. G., *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, 2 vols., Londres, Macmillan, 1890. [Hay trad. cast.: *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015].

FREED, Stanley A., *Anthropology Unmasked. Museums, Science, and Politics in New York City*, 2 vols., Wilmington (Ohio), Orange Frazer Press, 2012.

FREEMAN, Derek, *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead. A Historical Analysis of Her Samoan Research*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1999.

— *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1983.

FRIEDAN, Betty, *The Feminine Mystique*, Nueva York, W.

W. Norton, 2013 [1963]. [Hay trad. cast.: *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2009].

GATES, Henry Louis, Jr., *Stony the Road. Reconstruction, White Supremacy, and the Rise of Jim Crow*, Nueva York, Penguin, 2019.

— y Gene Andrew Jarrett, eds., *The New Negro. Readings on Race, Representation, and African American Culture, 1892-1938*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

GAY, Peter, *The Enlightenment. An Interpretation*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1966.

GEERTZ, Clifford, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton, Princeton University Press, 2000. [Hay trad. cast.: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Buenos Aires, Paidós, 2003].

— *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford (California), Stanford University Press, 1988. [Hay trad. cast.: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989].

GERSHENHORN, Jerry, *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

GILDERSLEEVE, Virginia Crocheron, *Many a Good Crusade*, Nueva York, Macmillan, 1954.

GILKESON, John S., *Anthropologists and the Rediscovery of America, 1886-1965*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2010.

GODDARD, Henry Herbert, *The Kallikak Family. A Study in the Heredity of FeebleMindedness*, Nueva York, Macmillan, 1912.

GOLDFRANK, Esther S., *Notes on an Undirected Life. As One Anthropologist Tells It*, Flushing (Nueva York), Queens College Press, 1978.

GOLDSCHMIDT, Walter, ed., *The Anthropology of Franz Boas. Essays on the Centennial of His Birth*, Washington, D. C., American Anthropological Association, 1959.

GORDON, Linda, *The Second Coming of the KKK. The Ku Klux Klan of the 1920s and the American Political Tradition*, Nueva York, Liveright, 2017.

GOULD, Stephen Jay, *The Mismeasure of Man*, edición revisada, Nueva York, W. W. Norton, 1996. [Hay trad. cast.: *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica, 1997].

GRANT, Madison, *The Passing of the Great Race; or, The Racial Basis of European History*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1916. [Hay trad. cast.: *La desaparición de la gran raza. Sustento racial de la historia europea*, Buenos Aires, Sieghels, 2016].

GRAVLEE, Clarence C., H. Russell Bernard y William R. Leonard, «Heredity, Environment, and Cranial Form. A Reanalysis of Boas' Immigrant Data», *American Anthropologist*, vol. 105, n.º 1 (2003), pp. 125-138.

— «Boas' Changes in Bodily Form. The Immigrant Study, Cranial Plasticity, and Boas' Physical Anthropology», *American Anthropologist*, vol. 105, n.º 2 (2003), pp. 326-332.

HALL, G. Stanley, *Adolescence. Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education*, 2 vols., Nueva York, D. Appleton and Co., 1904.

— *Life and Confessions of a Psychologist*, Nueva York, Arno Press, 1977 [1923].

HAMMOND, Joyce D., «Telling a Tale. Margaret Mead's Photographic Portraits of Fa'amotu, a Samoan Tāupou», *Visual Anthropology*, vol. 16 (2003), pp. 341-374.

HARPER, Kenn, *Minik. The Nueva York Eskimo*, Hanover (New Hampshire), Steerforth Press, 2017.

HARRIS, Marvin, *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, edición actualizada, Walnut Creek (California), AltaMira Press, 2001. [Hay trad. cast.: *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

HAYASHI, Brian Masaru, *Democratizing the Enemy. The Japanese American Internment*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

HAYS, Terrence E., ed., *Ethnographic Presents. Pioneering Anthropologists in the Papua New Guinea Highlands*, Berkeley, University of California Press, 1992.

HEMENWAY, Robert E., *Zora Neale Hurston. A Literary Biography*, Urbana, University of Illinois Press, 1977.

HEMPENSTALL, Peter, *Truth's Fool. Derek Freeman and the War over Cultural Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 2017.

HERMANN, Elfriede, ed., *Changing Context, Shifting Meanings. Transformations of Cultural Traditions in Oceania*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011.

HERRNSTEIN, Richard J. y Charles Murray, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, Nueva York, Free Press, 1994.

HERSKOVITS, Melville J., *The Anthropometry of the American Negro*, Nueva York, Columbia University Press, 1930.

— *Franz Boas. The Science of Man in the Making*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1953.

— *Life in a Haitian Valley*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1937.

— *Man and His Works. The Science of Cultural Anthropology*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1948. [Hay trad. cast.: *El hombre y sus obras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974].

— *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press, 1958 [1941].

— «The Negro in the New World: The Statement of a Problem», *American Anthropologist*, vol. 32, n.º 1 (1930), pp. 145-155.

— y Frances S. Herskovits, ed., *The New World Negro*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.

HERSKOVITS, Melville J. y Frances S. Herskovits, *Rebel Destiny. Among the Bush Negroes of Dutch Guiana*, Nueva York, Whittlesey House, 1934.

HIGHAM, John, *Strangers in the Land. Patterns of American Nativism, 1860-1925*, 2.ª edición, Nueva York, Atheneum, 1975.

HINSLEY, Curtis M., *The Smithsonian and the American Indian. Making a Moral Anthropology in Victorian America*, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 1981.

HINSLEY, Curtis M. y Bill Holm, «A Cannibal in the National Museum. The Early Career of Franz Boas in America», *American Anthropologist*, vol. 78, n.º 2 (junio de 1976), pp. 306-316.

HINSLEY, Curtis M. y David R. Wilcox, eds., *Coming of Age in Chicago. The 1893 World's Fair and the Coalescence of American Anthropology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2016.

HITLER, Adolf, *Mein Kampf*, traducción de Ralph Manheim, Boston, Houghton Mifflin, 1971. [Hay trad.

cast.: *Mi lucha*, Madrid, Verbum, 2018].

HOBSBAWM, E. J., *The Age of Revolution, 1789-1848*, Cleveland, World Publishing Co., 1962. [Hay trad. cast.: *La era de la revolución, 1789-1848*, Barcelona, Crítica, 2011].

HOLMES, W. H., «The World's Fair Congress of Anthropology», *American Anthropologist*, vol. 6, n.º 4 (octubre de 1893), pp. 423-424.

HOWARD, Jane, *Margaret Mead. A Life*, Nueva York, Simon and Schuster, 1984.

HRDLIČKA, Aleš, «An Eskimo Brain», *American Anthropologist*, vol. 3, n.º 3 (julio-septiembre de 1901), pp. 454-500.

HUGHES, Langston, *The Big Sea*, Nueva York, Hill and Wang, 1993 [1940].

HUHNDORF, Shair M., «Nanook and His Contemporaries. Imagining Eskimos in American Culture, 1897-1922», *Critical Inquiry*, vol. 27, n.º 1 (2000), pp. 122-148.

HURSTON, Zora Neale, «Crazy for This Democracy», *Negro Digest*, vol. 4 (diciembre de 1945), pp. 45-48.

— «Dance Songs and Tales from the Bahamas», *Journal of American Folklore*, vol. 43 (julio-septiembre de 1930), pp. 294-312.

— *Dust Tracks on a Road*, Nueva York, Harper Perennial Modern Classics, 2006 [1942].

— *Every Tongue Got to Confess. Negro Folk-Tales from the Gulf States*, Nueva York, HarperCollins, 2001.

— y Cheryl A. Wall, ed., *Folklore, Memoirs, and Other Writings*, NuevaYork, Library of America, 1995.

— «Hoodoo in America», *Journal of American Folk-Lore*, vol.

44, n.º 174 (octubre-diciembre de 1931), pp. 317-417.

— *Jonah's Gourd Vine*, Nueva York, Harper Perennial Modern Classics, 2008 [1934].

— *Moses, Man of the Mountain*, Nueva York, Harper Perennial Modern Classics, 2009 [1939].

— *Mules and Men*, Nueva York, Harper Perennial Modern Classics, 2008 [1935].

— «My Most Humiliating Jim Crow Experience», *Negro Digest*, vol. 2 (junio de 1944), pp. 25-26.

— «The "Pet Negro" System», *American Mercury*, vol. 56 (marzo de 1943), pp. 593-600.

— *Seraph on the Sewanee*, Nueva York, Harper Perennial Modern Classics, 2008 [1948].

— *Tell My Horse. Voodoo and Life in Haiti and Jamaica*, Nueva York, Harper Perennial Modern Classics, 2009 [1938].

— *Their Eyes Were Watching God*, Harper Perennial Modern Classics, 2013 [1937]. [Hay trad. cast.: *Sus ojos miraban a Dios*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997].

JACKNIS, Ira, «The First Boasian. Alfred Kroeber and Franz Boas, 1896-1905», *American Anthropologist*, vol. 104, n.º 2 (junio de 2002), pp. 520-532.

— «Margaret Mead and Gregory Bateson in Bali. Their Use of Photography and Film», *Cultural Anthropology*, vol. 3, n.º 2 (mayo de 1988), pp. 160-177.

JANIEWSKI, Dolores y Lois W. Banner, eds., *Reading Benedict/Reading Mead. Feminism, Race, and Imperial Visions*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.

JEFFERSON, Thomas, *Notes on the State of Virginia*,

Richmond, J. W. Randolph, 1853 [1785].

KAPLAN, Carla, *Miss Anne in Harlem. The White Women of the Black Renaissance*, Nueva York, HarperCollins, 2013.

—, ed., *Zora Neale Hurston. A Life in Letters*, Nueva York, Doubleday, 2002.

KELLER, Phyllis, *States of Belonging. German-American Intellectuals and the First World War*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979.

KENDI, Ibram X., *Stamped from the Beginning. The Definitive History of Racist Ideas in America*, Nueva York, Nation Books, 2016.

KENT, Pauline, «An Appendix to *The Chrysanthemum and the Sword*. A Bibliography», *Japan Review*, vol. 6 (1995), pp. 107-125.

— «Japanese Perceptions of The Chrysanthemum and the Sword», *Dialectical Anthropology*, vol. 24, n.º 2 (1999), pp. 181-192.

— «Ruth Benedict's Original Wartime Study of the Japanese», *International Journal of Japanese Sociology*, vol. 3, n.º 1 (1994), pp. 81-97.

KLUCHIN, Rebecca M., *Fit to Be Tied. Sterilization and Reproductive Rights in America, 1950-1980*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2009.

KLUCKHOHN, Clyde, *Ralph Linton, 1893-1953*, Washington, D. C., National Academy of Sciences, 1958.

KROEBER, A. L., *Anthropology*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1923.

— «Review of *Patterns of Culture*», *American Anthropologist*, vol. 37 (serie nueva), n.º 4, pt. 1 (octubre-diciembre de

1935), pp. 689-690.

— «The Superorganic», *American Anthropologist*, vol. 19, n.º 2 (abril-junio de 1917), pp. 163-213.

— «Totem and Taboo. An Ethnologic Psychoanalysis», *American Anthropologist*, vol. 22, n.º 1 (enero-marzo de 1920), pp. 48-55.

KROEBER, A. L., Ruth Benedict, Murray B. Emeneau, Melville J. Herskovits, Gladys A. Reichard y J. Alden Mason, *Franz Boas, 1858-1942*, número especial, *American Anthropologist*, vol. 45, n.º 3, pt. 2 (julio-septiembre de 1943).

KROEBER, A. L. y Clifton Kroeber, eds., *Ishi in Three Centuries*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003.

KROEBER, Theodora, *Ishi in Two Worlds*, Berkeley, University of California Press, 1961.

KUECHLER, Manfred, «The NSDAP Vote in the Weimar Republic. An Assessment of the State-of-the-Art in View of Modern Electoral Research», *Historical Social Research/Historische Sozialforschung*, vol. 17, n.º 1 (1992), pp. 22-52.

KÜHL, Stefan, *The Nazi Connection. Eugenics, American Racism, and German National Socialism*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

KUKLICK, Henrika, ed., *A New History of Anthropology*, Oxford, Blackwell, 2008.

LALAND, Kevin N., *Darwin's Unfinished Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

LAPSLEY, Hilary, *Margaret Mead and Ruth Benedict. The Kinship of Women*, Amherst (Massachusetts), University of Massachusetts Press, 1999.

LAUGHLIN, Harry H., *The Second International Exhibition of Eugenics*, Baltimore, Williams and Wilkins Co., 1923.

LAURIÈRE, Christine, «Anthropology and Politics, the Beginnings. The Relations Between Franz Boas and Paul Rivet (1919-42)», *Histories of Anthropology Annual*, vol. 6 (2010), pp. 225-252.

LEAVITT, John, «The Shapes of Modernity. On the Philosophical Roots of Anthropological Doctrines», *Culture*, vol. 11, n.os 1-2 (1991), pp. 29-42.

LEEDS-HURWITZ, Wendy, *Rolling in Ditches with Shamans. Jaime de Angulo and the Professionalization of American Anthropology*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

LEIGHTON, Alexander H., *The Governing of Men. General Principles and Recommendations Based on Experience at a Japanese Relocation Camp*, Princeton, Princeton University Press, 1945.

LEONARD, Thomas C., *Illiberal Reformers. Race, Eugenics, and American Economics in the Progressive Era*, Princeton, Princeton University Press, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Tropiques*, traducción de John y Doreen Weightman, Nueva York, Penguin, 1992 [1955]. [Hay trad. cast.: *Tristes trópicos*, Barcelona, Paidós, 1997].

LEWIS, Herbert S., «Boas, Darwin, Science, and Anthropology», *Current Anthropology*, vol. 42, n.º 3 (junio de 2001), pp. 381-406.

— «The Misrepresentation of Anthropology and Its Consequences», *American Anthropologist*, vol. 100, n.º 3 (septiembre de 1998), pp. 716-731.

— «The Passion of Franz Boas», *American Anthropologist*,

vol. 103, n.º 2 (junio de 2001), pp. 447-467.

LINTON, Ralph, *The Study of Man. An Introduction*, Nueva York, D. Appleton-Century Company, 1936.

LIPSET, David, *Gregory Bateson. The Legacy of a Scientist*, Boston, Beacon Press, 1982.

— «Rereading Sex and Temperament. Margaret Mead's Sepik Triptych and Its Ethnographic Critics», *Anthropological Quarterly*, vol. 76, n.º 4 (2003), pp. 693-713.

LOMBARDO, Paul A., *Three Generations, No Imbeciles. Eugenics, the Supreme Court, and Buck v. Bell*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2008.

LONGERICH, Peter, *Holocaust. The Nazi Persecution and Murder of the Jews*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

LOVETT, Laura L., *Conceiving the Future. Pronatalism, Reproduction, and the Family in the United States, 1890-1938*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007.

LOWIE, Robert H., «American Contributions to Anthropology», *Science*, vol. 100, n.º 2.598 (13 de octubre de 1944), pp. 321-327.

— *Franz Boas, 1858-1942*, Washington, D. C., National Academy of Sciences, 1947.

— «Review of *Coming of Age in Samoa*», *American Anthropologist*, vol. 31 (1929), pp. 532-534.

LOYER, Emmanuelle, *Lévi-Strauss*, París, Flammarion, 2015.

LUEBKE, Frederick C., *Bonds of Loyalty. German-Americans and World War I*, DeKalb, Northern Illinois University

Press, 1974.

LUTKEHAUS, Nancy C., *Margaret Mead. The Making of an American Icon*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

LYND, Robert S. y Helen Merrell Lynd, *Middletown. A Study in Contemporary American Culture*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1929.

LYONS, Andrew P. y Harriet D. Lyons, *Irregular Connections. A History of Anthropology and Sexuality*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

MADLEY, Benjamin, *An American Genocide. The United States and the California Indian Catastrophe, 1846-1873*, New Haven, Yale University Press, 2016.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Routledge, 2014 [1922]. [Hay trad. cast.: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 2001].

MANDLER, Peter, *Return from the Natives. How Margaret Mead Won the Second World War and Lost the Cold War*, New Haven, Yale University Press, 2013.

MARTIN, Susan F., *A Nation of Immigrants*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

MASON, Otis T., «The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart», *Science*, vol. 9, n.º 226 (3 de junio de 1887), pp. 534-535.

MCCAUGHEY, Robert A., *Stand, Columbia. A History of Columbia University in the City of Nueva York, 1754-2004*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.

MEAD, Margaret, *And Keep Your Powder Dry. An Anthropologist Looks at America*, Nueva York, William

Morrow, 1942.

— *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict*, Boston, Houghton Mifflin, 1959.

— «An Anthropologist Looks at Our Marriage Laws», *Virginia Law Weekly Dicta*, vol. 2, n.º 3 (6 de octubre de 1949), pp. 1, 4.

— «Are Children Savages?», *Mademoiselle* (julio de 1948), pp. 33, 110-111.

— *Blackberry Winter. My Earlier Years*, Nueva York, Simon and Schuster, 1972.

— «Broken Homes», *The Nation*, vol. 128, n.º 3.321 (27 de febrero de 1929), pp. 253-255.

— *The Changing Culture of an Indian Tribe*, Nueva York, Columbia University Press, 1932.

— *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Nueva York, Perennial Classics, 2001 [1928]. [Hay trad. cast.: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Planeta DeAgostini, 1985].

— «An Ethnologist's Footnote to *Totem and Taboo*», *Psychoanalytic Review*, vol. 17, n.º 3 (julio de 1930), pp. 297-304.

— *Growing Up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*, Nueva York, Perennial Classics, 2001 [1930]. [Hay trad. cast.: *Educación y cultura en Nueva Guinea*, Barcelona, Paidós, 1985].

— «Jealousy. Primitive and Civilised», en S. D. Schmalhausen y V. F. Calverton, eds., *Woman's Coming of Age*, Nueva York, Liveright, 1931, pp. 35-48.

— «A Lapse of Animism Among a Primitive People»,

Psyche, vol. 33 (julio de 1928), pp. 72-77.

— *Letters from the Field, 1925-1975*, Nueva York, Perennial, 2001 [1977]. [Hay trad. cast.: *Cartas de una antropóloga*, Barcelona, Bruguera, 1983].

— «Life as a Samoan Girl», en *All True! The Record of Actual Adventures That Have Happened to Ten Women of Today*, Nueva York, Brewer, Warren, and Putnam, 1931.

— *Male and Female*, Nueva York, Perennial, 2001 [1949]. [Hay trad. cast.: *Masculino y femenino*, Madrid, Minerva, 1984].

— *The Maoris and Their Arts*, American Museum of Natural History Guide Leaflet Series, n.º 71 (mayo de 1928).

— «Melanesian Middlemen», *Natural History*, vol. 30, n.º 3 (marzo-abril de 1930), pp. 115-130.

— «The Methodology of Racial Testing. Its Significance for Sociology», *American Journal of Sociology*, vol. 31, n.º 5 (marzo de 1926), pp. 657-667.

— «More Comprehensive Field Methods», *American Anthropologist*, vol. 35, n.º 1 (enero-marzo de 1933), pp. 1-15.

— *The Mountain Arapesh*, 2 vols., New Brunswick, Transaction, 2002 [1938].

— «Must Marriage Be for Life?», *'47. The Magazine of the Year*, vol. 1, n.º 9 (noviembre de 1947), pp. 28-31.

— «Review of *Patterns of Culture* by Ruth Benedict», *The Nation*, vol. 139, n.º 3.623 (12 de diciembre de 1934), p. 686.

— *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, Harper Perennial, 2001 [1935]. [Hay trad. cast.: *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Paidós,

Barcelona, 2006].

— «Social Change and Cultural Surrogates», *Journal of Educational Sociology*, vol. 14, n.º 2 (octubre de 1940), pp. 92-109.

— *Social Organization of Manua*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum, 1930.

— *et al.*, «Culture and Personality», *American Journal of Sociology*, vol. 42, n.º 1 (julio de 1936), pp. 84-87.

MENAND, Louis, *The Metaphysical Club. A Story of Ideas in America*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2001.

MEYER, Annie Nathan, *Barnard Beginnings*, Boston, Houghton Mifflin, 1935.

— *It's Been Fun. An Autobiography*, Nueva York, Henry Schuman, 1951.

MEYEROWITZ, Joanne, «"How Common Culture Shapes the Separate Lives". Sexuality, Race, and Mid-Twentieth-Century Social Constructionist Thought», *Journal of American History*, vol. 96, n.º 4 (marzo de 2010), pp. 1057-1084.

MIKELL, Gwendolyn, «When Horses Talk. Reflections on Zora Neale Hurston's Haitian Anthropology», *Phylon*, vol. 43, n.º 3 (1982), pp. 218-230.

MILLER, Vivien M. L., *Crime, Sexual Violence, and Clemency. Florida's Pardon Board and Penal System in the Progressive Era*, Gainesville, University Press of Florida, 2000.

MILLMAN, Chad, *The Detonators. The Secret Plot to Destroy America and an Epic Hunt for Justice*, Nueva York, Little, Brown, 2006.

MOLLOY, Maureen A., *On Creating a Usable Culture. Margaret Mead and the Emergence of American*

Cosmopolitanism, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008.

MORGAN, Lewis Henry, *Ancient Society; or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, Cleveland, World Publishing Co., 1963 [1877]. [Hay trad. cast.: *La sociedad primitiva*, Madrid, Endymion, 1987].

— *League of the Ho-de'-no-sau-nee or Iroquois [La liga de los iroqueses]*, 2 vols., nueva edición, Nueva York, Burt Franklin, 1966 [1851].

MORMINO, Gary R., *Land of Sunshine, State of Dreams. A Social History of Modern Florida*, Gainesville, University Press of Florida, 2005.

MORRIS, Aldon D., *The Scholar Denied. W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, Berkeley, University of California Press, 2015.

MUKHERJEE, Siddhartha, *The Gene. An Intimate History*, Nueva York, Scribner, 2016.

MÜLLER-WILLE, Ludger, *The Franz Boas Enigma. Inuit, Arctic, and Sciences*, Montreal, Baraka Books, 2014.

—, ed., *Franz Boas Among the Inuit of Baffin Island, 1883-1884. Journals and Letters*, traducción de William Barr, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

MURRAY, Stephen O., *American Anthropology and Company. Historical Explorations*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2013.

NADEL, Stanley, *Little Germany. Ethnicity, Religion, and Class in New York City, 1845-1880*, Urbana, University of Illinois Press, 1990.

NEWKIRK, Pamela, *Spectacle. The Astonishing Life of Ota Benga*, Nueva York, Amistad, 2015.

NOTT, Josiah Clark y George R. Gliddon, eds., *Types of Mankind. Ethnological Researches Based Upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and Upon Their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History*, 4.ª edición, Filadelfia, Lippincott, Grambo, 1854.

ORTIZ, Paul, *Emancipation Betrayed. The Hidden History of Black Organizing and White Violence in Florida from Reconstruction to the Bloody Election of 1920*, Berkeley, University of California Press, 2005.

PAINTER, Nell Irvin, *The History of White People*, Nueva York, W. W. Norton, 2010.

PARIS, Leslie, *Children's Nature. The Rise of the American Summer Camp*, Nueva York, Nueva York University Press, 2008.

PARSONS, Elsie Clews, *Fear and Conventionality*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1914.

— *Social Freedom. A Study of the Conflicts Between Social Classifications and Personality*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1915.

PAXSON, Margaret, *Solovyovo. The Story of Memory in a Russian Village*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

POWELL, John Wesley, *The Exploration of the Colorado River*, Garden City (NY), Anchor Books, 1961 [1875].

— «From Barbarism to Civilization», *American Anthropologist*, vol. 1, n.º 2 (abril de 1888), pp. 97-123.

— «Museums of Ethnography and Their Classification», *Science*, vol. 9, n.º 229 (24 de junio de 1887), pp. 612-614.

PRAHLAD, Sw. Anand, «Africana Folklore. History and

Challenges», *Journal of American Folklore*, vol. 118, n.º 469 (2005), pp. 253-270.

PRICE, David H., *Anthropological Intelligence. The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, 2008.

— «Anthropologists as Spies», *The Nation* (2 de noviembre de 2000), https://www.thenation.com/article/world/anthropologists-spies/

— *Cold War Anthropology. The CIA, the Pentagon, and the Growth of Dual Use Anthropology*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, 2016.

— *Threatening Anthropology. McCarthyism and the FBI's Surveillance of Activist Anthropologists*, Durham (Carolina del Norte), Duke University Press, 2004.

RAMSEY, Kate, *The Spirits and the Law. Vodou and Power in Haiti*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.

RAPPORT, Mike, *1848. Year of Revolution*, Nueva York, Basic Books, 2008.

REDMAN, Samuel J., *Bone Rooms. From Scientific Racism to Human Prehistory in Museums*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2016.

REILLY, Philip R., *The Surgical Solution. A History of Involuntary Sterilization in the United States*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.

RENDA, Mary A., *Taking Haiti. Military Occupation and the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2001.

Reports of the Immigration Commission. Abstracts of Reports of the Immigration Commission, 2 vols., Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1911.

Reports of the Immigration Commission. Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1911.

Reports of the Immigration Commission. Dictionary of Races or Peoples, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1911.

RIPLEY, William Z., *The Races of Europe. A Sociological Study*, Nueva York, D. Appleton & Co., 1899.

— *A Selected Bibliography of the Anthropology and Ethnology of Europe*, Nueva York, D. Appleton & Co., 1899.

RIVET, Paul, «Franz Boas», *Renaissance*, vol. 1, n.º 2 (1943), pp. 313-314.

— «Tribute to Franz Boas», *International Journal of American Linguistics*, vol. 24, n.º 4 (1958), pp. 251-252.

ROHNER, Ronald P., ed., *The Ethnography of Franz Boas. Letters and Diaries of Franz Boas Written on the Northwest Coast from 1886 to 1931*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

ROSCOE, Paul, «Margaret Mead, Reo Fortune, and Mountain Arapesh Warfare», *American Anthropologist*, vol. 105, n.º 3 (septiembre de 2003), pp. 581-591.

ROSENBERG, Rosalind, *Changing the Subject. How the Women of Columbia Shaped the Way We Think About Sex and Politics*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

ROSENTHAL, Michael, *Nicholas Miraculous. The Amazing Career of the Redoubtable Dr. Nicholas Murray Butler*, Nueva York, Columbia University Press, 2015.

ROSS, Dorothy, *G. Stanley Hall. The Psychologist as Prophet*, Chicago, University of Chicago Press, 1972.

RYBACK, Timothy W., *Hitler's Private Library. The Books That Shaped His Life*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 2008.

SACKMAN, Douglas Cazaux, *Wild Men. Ishi and Kroeber in the Wilderness of Modern America*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

SANGER, Margaret, *The Pivot of Civilization*, Nueva York, Brentano's, 1922.

SAPIR, Edward, «Culture, Genuine and Spurious», *American Journal of Sociology*, vol. 29, n.º 4 (enero de 1924), pp. 401-429.

— y David G. Mandelbaum, ed., *Culture, Language, and Personality. Selected Essays*, Berkeley, University of California Press, 1949.

— «Do We Need a "Superorganic"?», *American Anthropologist*, vol. 19, n.º 3 (julio-septiembre de 1917), pp. 441-447.

— «Franz Boas», *The New Republic*, vol. 57 (23 de enero de 1929), pp. 278-279.

— *Language. An Introduction to the Study of Speech*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1921.

— «Observations on the Sex Problem in America», *American Journal of Psychiatry*, vol. 85, n.º 3 (1928), pp. 519-534.

— *Time Perspective in Aboriginal American Culture. A Study in Method*, Canada Department of Mines, Geological Survey Memoir n.º 90, Ottawa, Government Printing Bureau, 1916.

— «Why Cultural Anthropology Needs the Psychiatrist», *Psychiatry*, vol. 64, n.º 1 (2001) [1938], pp. 2-10.

SARGEANT, Winthrop, «It's All Anthropology», *The New*

Yorker (30 de diciembre de 1961), pp. 31-44.

SARGENT, Porter, *A Handbook of Summer Camps*, 12.ª edición, Boston, Porter Sargent, 1935.

SCHMALHAUSEN, Samuel D. y V. F. Calverton, eds., *Woman's Coming of Age. A Symposium*, Nueva York, Horace Liveright, 1931.

SCHMERLER, Gil, *Henrietta Schmerler and the Murder That Put Anthropology on Trial*, Eugene (Oregón), Scrivana Press, 2017.

SEABROOK, W. B., *The Magic Island*, Nueva York, Literary Guild of America, 1929.

SELLERS, Sean y Greg Asbed, «The History and Evolution of Forced Labor in Florida Agriculture», *Race/Ethnicity. Multidisciplinary Global Contexts*, vol. 5, n.º 1 (otoño de 2011), 29-49.

SELTZER, William y Margo Anderson, «After Pearl Harbor. The Proper Role of Population Data Systems in Time of War», artículo inédito, 2000,https://margoanderson.org/govstat/newpaa.pdf.

SETTLE, Dionyse, *Laste Voyage into the West and Northwest Regions*, Nueva York, Da Capo Press, 1969 [1577].

SHANKMAN, Paul, «The 'Fateful Hoaxing' of Margaret Mead», *Current Anthropology*, vol. 54, n.º 1 (febrero de 2013), pp. 51-70.

— *The Trashing of Margaret Mead. Anatomy of an Anthropological Controversy*, Madison, University of Wisconsin Press, 2009.

SIMPSON, George Eaton, *Melville J. Herskovits*, Nueva York, Columbia University Press, 1973.

SINCLAIR, Upton, *The Goose-Step. A Study of American*

Education, Pasadena (California), autoedición, 1923.

SINGER, Audrey, «Contemporary Immigrant Gateways in Historical Perspective», *Daedalus*, vol. 142, n.º 3 (verano de 2013), pp. 76-91.

SMITH, J. David, *Minds Made Feeble. The Myth and Legacy of the Kallikaks*, Rockville (Maryland), Aspen Systems Corp., 1985.

SPARKS, Corey S. y Richard L. Jantz, «A Reassessment of Human Cranial Plasticity. Boas Revisited», *Proceedings of the Natural Academy of Sciences*, vol. 99, n.º 23 (noviembre de 2002), pp. 14636-14639.

— «Changing Times, Changing Faces. Franz Boas' Immigrant Study in Modern Perspective», *American Anthropologist*, vol. 105, n.º 2 (junio de 2003), pp. 333-337.

SPICER, Edward H., «The Use of Social Scientists by the War Relocation Authority», *Applied Anthropology*, vol. 5, n.º 2 (primavera de 1946), pp. 16-36.

SPILLER, G., ed., *Papers on Inter-Racial Problems Communicated to the First Universal Races Congress*, Londres, P. S. King & Son, 1911.

SPINDEL, Carol, *Dancing at Halftime. Sports and the Controversy over American Indian Mascots*, Nueva York, NYU Press, 2000.

SPIRO, Jonathan Peter, *Defending the Master Race. Conservation, Eugenics, and the Legacy of Madison Grant*, Burlington, University of Vermont Press, 2009.

STARN, Orin, «Engineering Internment. Anthropologists and the War Relocation Authority», *American Ethnologist*, vol. 13, n.º 4 (noviembre de 1986), pp. 700-720.

— *Ishi's Brain. In Search of America's Last «Wild» Indian*, Nueva York, W. W. Norton, 2004.

STERN, Alexandra Minna, *Eugenic Nation. Faults and Frontiers of Better Breeding in America*, Berkeley, University of California Press, 2005.

STERN, Fritz, *Five Germanys I Have Known*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2006.

STEWARD, Julian H., *Alfred Kroeber*, Nueva York, Columbia University Press, 1973.

STEWART, Jeffrey C., *The New Negro. The Life of Alain Locke*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2018.

STOCKING, George W., Jr., ed., *American Anthropology, 1921-1945*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1976.

—, ed., *Bones, Bodies, Behavior. Essays on Biological Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.

— *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.

—, ed., *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.

—, ed., *Malinowski, Rivers, Benedict, and Others. Essays on Culture and Personality*, Madison, University of Wisconsin Press, 1986.

—, ed., *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, University of Wisconsin Press, 1983.

—, ed., *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, Madison, University of Wisconsin Press,

1989.

—, ed., *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911. A Franz Boas Reader*, Nueva York, Basic Books, 1974.

—, ed., *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996.

SUSSMAN, Robert Wald, *The Myth of Race. The Troubling Persistence of an Unscientific Idea*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2014.

SUZUKI, Peter T., «Anthropologists in Wartime Camps for Japanese Americans. A Documentary Study», *Dialectical Anthropology*, vol. 6, n.º 1 (1981), pp. 23-60.

— «Overlooked Aspects of *The Chrysanthemum and the Sword*», *Dialectical Anthropology*, vol. 24, n.º 2 (1999), pp. 217-232.

— «Ruth Benedict, Robert Hashima, and *The Chrysanthemum and the Sword*», *Research. Contributions to Interdisciplinary Anthropology*, vol. 3 (1985), pp. 55-69.

TAYLOR, C. J., «First International Polar Year, 1882-83», *Arctic*, vol. 34, n.º 4 (diciembre de 1981), pp. 370-376.

TAYLOR, Yuval, *Zora and Langston. A Story of Friendship and Betrayal*, Nueva York, W. W. Norton, 2019.

TCHERKÉZOFF, Serge, «A Long and Unfortunate Voyage Towards the "Invention" of the Melanesia/Polynesia Distinction, 1595-1832», *Journal of Pacific History*, vol. 38, n.º 2 (septiembre de 2003), pp. 175-196.

TESLOW, Tracy, *Constructing Race. The Science of Bodies and Cultures in American Anthropology*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2014.

THOMAS, Caroline, «Rediscovering Reo. Reflections on the

Life and Anthropological Career of Reo Franklin Fortune», *Pacific Studies*, vol. 32, n.os 2-3 (junio-septiembre de 2009), pp. 299-324.

TOULMIN, Stephen, «The Evolution of Margaret Mead», *The New York Review of Books*, vol. XXXI, n.º 19 (6 de diciembre de 1984).

TOZZER, Alfred M., *Biographical Memoir of Frederic Ward Putnam, 1839-1915*, Washington, D. C., National Academy of Sciences, 1935.

TYLOR, Edward Burnett, *Anthropology*, Nueva York, D. Appleton & Co., 1920 [1881]. [Hay trad. cast.: *Antropología. Introducción al estudio del hombre y de la civilización*, Barcelona, Alta Fulla, 1987].

— *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, 3.ª edición, 2 vols., Nueva York, H. Holt, 1883 [1871]. [Hay trad. cast.: *Cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977].

United States Department of War, *Final Report. Japanese Evacuation from the West Coast, 1942*, Nueva York, Arno Press, 1978 [1943].

VALENTINE, Lisa Philips y Regna Darnell, eds., *Theorizing the Americanist Tradition*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

VAN SLYCK, Abigail A., *A Manufactured Wilderness. Summer Camps and the Shaping of American Youth, 1890-1960*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2006.

VAUGHAN, Alden T., *Transatlantic Encounters. American Indians in Britain, 1500-1776*, Cambridge (Reino Unido), Cambridge University Press, 2006.

VERMEULEN, Han F., *Before Boas. The Genesis of*

Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment, Lincoln, University of Nebraska Press, 2015.

WALKER, Alice, «In Search of Zora Neale Hurston», *Ms. Magazine*, vol. III, n.º 9 (marzo de 1975), pp. 74-89.

WALKER, James R., *Lakota Belief and Ritual*, Raymond J. DeMallie y Elaine A. Jahner, eds., Lincoln, University of Nebraska Press, 1980.

— *Lakota Myth*, Elaine A. Jahner, ed., nueva edición, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983.

— *Lakota Society*, Raymond J. DeMallie, ed., Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.

— *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1917.

WASHBURN, Wilcomb E., *The Cosmos Club of Washington. A Centennial History, 1878-1978*, Washington, D. C., Cosmos Club, 1978.

WEISS-WENDT, Anton y Rory Yeomans, eds., *Racial Science in Hitler's New Europe, 1938-1945*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2013.

WEITZ, Eric D., *Weimar Germany. Promise and Tragedy*, nueva edición, Princeton, Princeton University Press, 2013.

WESTBROOK, Laurel y Aliya Saperstein, «New Categories Are Not Enough. Rethinking the Measurement of Sex and Gender in Social Surveys», *Gender and Society*, vol. 29, n.º 4 (2015), pp. 534-560.

WHITE, Leslie A., «The Ethnography and Ethnology of Franz Boas», *Bulletin of the Texas Memorial Museum*, vol. 6 (abril de 1963), pp. 1-76.

WHITE, Marian Churchill, *A History of Barnard College*, Nueva York, Columbia University Press, 1954.

WHITE, Richard, *The Republic for Which It Stands. The United States During Reconstruction and the Gilded Age, 1865-1896*, Oxford (Reino Unido), Oxford University Press, 2017.

WHITMAN, James Q., *Hitler's American Model. The United States and the Making of Nazi Race Law*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

WINKLER, Allan M., *The Politics of Propaganda. The Office of War Information, 1942-1945*, New Haven, Yale University Press, 1978.

WOODBURY, Richard B. y Nathalie F. S. Woodbury, «The Rise and Fall of the Bureau of American Ethnology», *Journal of the Southwest*, vol. 41, n.º 3 (otoño de 1999), pp. 283-296.

WOODSON, Carter G., *The African Background Outlined*, Washington, D. C., Association for the Study of Negro Life and History, 1936.

WULF, Andrea, *The Invention of Nature. Alexander von Humboldt's New World*, Nueva York, Knopf, 2015. [Hay trad. cast.: *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander von Humboldt*, Barcelona, Taurus, 2017].

YOUNG, Michael W., *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*, New Haven, Yale University Press, 2004.

YOUNG, Virginia Heyer, *Ruth Benedict. Beyond Relativity, Beyond Pattern*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005.

YUDELL, Michael *et al.*, «Taking Race Out of Human Genetics», *Science*, vol. 351, n.º 6.273 (5 de febrero de

2016), pp. 564-565.

ZEIDEL, Robert F., *Immigrants, Progressives, and Exclusion Politics. The Dillingham Commission, 1900-1927*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 2004.

ZUMWALT, Rosemary Lévy, *Wealth and Rebellion. Elsie Clews Parsons, Anthropologist and Folklorist*, Urbana, University of Illinois Press, 1992.

— y William Shedrick Willis, *Franz Boas and W. E. B. Du Bois at Atlanta University, 1906*, Filadelfia, American Philosophical Society, 2008.

CHARLES KING es profesor de Relaciones Internacionales y Gobierno en la Universidad de Georgetown. Doctorado en Historia y Política por la Universidad de Arkansas, cursó un máster de Ciencias Políticas en la Universidad de Oxford. Durante su etapa de investigación recibió las becas Fullbright y Marshall. En su labor divulgadora, ha aparecido en medios como la CNN, la BBC y la MTV. Es autor de siete libros, entre los que destacan *Midnight at the Pera Palace*, escogido por *The New York Times* como uno de los mejores libros de 2014, y *Odessa*, premiado en 2011 con el National Jewish Book Award. *Escuela de rebeldes* ha sido galardonado con los premios Francis Parkman y Anisfield-Wolf, y fue finalista del National Book Critics Circle Award.

Notas

[1] MM, «News Bulletin IX», 11 de diciembre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[2] FB a MM, 7 de noviembre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 1. <<

[3] MM, «News Bulletin IV», 31 de agosto de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[4] MM a RB, 29 de marzo de 1926, MM Papers, Caja S3, Archivo 3.
<<

[5] MM a RB, 29 de marzo de 1926, *ibid*. <<

[6] MM a RB, 15 de diciembre de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 2. <<

[7] FB a MM, 25 de enero de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 1.
<<

[8] «Student of Man», *The New York Times*, 23 de diciembre de 1942. <<

[9] RB, «Younger Generation». <<

[10] FB, «Prólogo», en MM, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. <<

[11] Notas de entrevistas con FB, RB Papers, Archivo 115.2. <<

[12] FB, «*Curriculum Vitae*», FB Prof. Papers, Caja 13, Archivo «Boas: *Curriculum Vitae* #2». <<

[13] Hedwig Boas Lehmann, recuerdo, FB Prof. Papers, Caja 20, Archivo «Lehmann, Hedwig Boas: Reminiscences of Franz Boas». <<

[14] Citado en Wulf, *La invención de la naturaleza*. <<

[15] Citado en Clark, *Iron Kingdom*, p. 429. <<

[16] Hedwig Lehmann, recuerdo, BRC, Caja 1, Archivo «Boas: Biographical: Reminiscences of relatives»; Helene Yampolsky, recuerdo, FB Prof. Papers, Caja 3, Archivo «Boas: Boas Family Life»; Cole, *Franz Boas*, p. 13. <<

[17] Cole, *Franz Boas*, p. 16. <<

[18] Recuerdo de Lehmann, BRC. <<

[19] FB a sus padres, 20 de febrero de 1869, FB Prof. Papers, Caja 3, Archivo «Boas: Corresp.: Early 1869». <<

[20] FB, «*Curriculum Vitae*», FB Prof. Papers, Caja 13, Archivo «Boas: *Curriculum Vitae* #2». <<

[21] Recuerdo de Lehmann, FB Prof. Papers. <<

[22] FB, «*Curriculum Vitae*»; recuerdo de Lehmann, BRC. <<

[23] Citado en Cole, *Franz Boas*, p. 28. <<

[24] *Ibid.*, p. 37. <<

[25] Recuerdo de Lehmann, BRC. <<

[26] Cole, *Franz Boas*, p. 41. <<

[27] *Ibid.*, p. 61. <<

[28] Cole y Müller-Wille, «Franz Boas' Expedition», pp. 39-40. <<

[29] Clyde Kluckhohn y Olaf Prufer, «Influences During the Formative Years», en Goldschmidt, *Anthropology of Boas*, p. 8. <<

[30] Cole, *Franz Boas*, p. 52. <<

[31] Ludger Müller-Wille, «Introduction. Germans and Inuit on Baffin Island in the 1880s», en *FBAI*, p. 6. <<

[32] Véase el documento en FB Prof. Papers, Caja 2, Archivo «Boas: Arctic Expedition: Outline of proposed trip, 1883». <<

[33] Müller-Wille, «Introduction», en *FBAI*, p. 9. <<

[34] FB a sus padres, 5 de enero de 1883, en *FBAI*, p. 36. <<

[35] FB a Abraham Jacobi, 26 de noviembre de 1882, en *FBAI*, p. 33. <<

[36] Entrada del diario de FB, 9 de junio de 1883, en *FBAI*, p. 42. <<

[37] Entrada del diario de FB, 20 de junio de 1883, en *FBAI*, p. 45. <<

[38] Entrada del diario de FB, 20 de junio de 1883, en *FBAI*, p. 45. <<

[39] Cole, *Franz Boas*, p. 71. <<

[40] FB a sus hermanas, 14 de mayo de 1882, en *FBAI*, p. 33. <<

[41] FB, sin título de su plan para la expedición a la isla de Baffin, FB Prof. Papers, Caja 2, Archivo «Boas: Arctic Expedition: Outline of proposed trip, 1883». <<

[42] Settle, *Laste Voyage*, sin numeración de páginas. <<

[43] *Ibid.* <<

[44] Vaughan, *Transatlantic Encounters*, pp. 1-10. <<

[45] FB a Abraham Jacobi, 26 de noviembre de 1882, en *FBAI*, p. 35. <<

[46] Entrada del diario de FB, 22 de junio de 1883, en *FBAI*, p. 46. <<

[47] FB a Marie Krackowizer, 25 de junio de 1883, en *FBAI*, p. 48. <<

[48] FB a Marie Krackowizer, 17 de agosto de 1883, en *FBAI*, p. 65. <<

[49] FB, memorias escritas para sus hijos, BRC, Caja 1, Archivo «Boas: Arctic Expedition: Reminiscence written for his children, s. f., #1». Escrito más adelante con el estilo de un libro de aventuras, Noas incluyó detalles sacados de las cartas y cuadernos que había redactado durante el viaje. <<

[50] FB, memorias escritas para sus hijos, BRC. <<

[51] Entrada del diario de FB, 28 de agosto de 1883, en *FBAI*, pp. 72-73. <<

[52] Uno de estos especímenes, como mínimo, ha sobrevivido, seco pero todavía verde, entre los papeles de Boas. Véase FB Prof. Papers, Caja 2, Archivo «Boas: Arctic Expedition: Plants, *c*. 1883». <<

[53] FB, «Year Among Eskimo». <<

[54] Cole, *Franz Boas*, p. 72. <<

[55] FB, memorias escritas para sus hijos, BRC. <<

[56] Boas publicaría estas canciones más adelante en FB, «Poetry and Music». <<

[57] Véanse los cuadernos de campo en FB Prof. Papers, Caja 22. <<

[58] Cole and Müller-Wille, «Franz Boas' Expedition», p. 52. <<

[59] Cole, *Franz Boas*, p. 75; y entrada del diario de FB, 23 de octubre de 1883, en *FBAI*, p. 126. <<

[60] Cole, *Franz Boas*, p. 75. <<

[61] FB a Marie Krackowizer, 18 de noviembre de 1883, en *FBAI*, p. 140. <<

[62] FB a sus padres y hermanas, 31 de octubre de 1883, en *FBAI*, p. 130. <<

[63] Cole, *Franz Boas*, p. 76; y entrada del diario de FB, 17-20 de enero de 1884, en *FBAI*, pp. 168-169. <<

[64] FB a Marie Krackowizer, 13 de diciembre de 1883, en *FBAI*, p. 151. <<

[65] FB a Marie Krackowizer, 23 de diciembre de 1883, en *FBAI*, p. 159. <<

[66] FB, memorias escritas para sus hijos, BRC. <<

[67] FB a Marie Krackowizer, 23 de diciembre de 1883, en *FBAI*, p. 159. <<

[68] *Ibid.* <<

[69] FB a Marie Krackowizer, 21 de diciembre de 1883, en *FBAI*, p. 157. <<

[70] Cole and Müller-Wille, «Franz Boas' Expedition», p. 54. <<

[71] Douglas Cole, «The Value of a Person Lies in His 'Herzensbildung'», en Stocking, *Observers Observed*, p. 16. <<

[72] Entrada del diario de FB, 23 de diciembre de 1883, en *FBAI*, p. 159. <<

[73] Cole, *Franz Boas*, p. 77. <<

[74] *Ibid.*, p. 78. <<

[75] Cole y Müller-Wille, «Franz Boas' Expedition», p. 42. <<

[76] Kroeber *et al.*, *Franz Boas*, p. 7; Ernst Boas, recuerdos, FB Prof. Papers, Caja 17, Archivo «Boas, Ernst: Reminiscences of his father». <<

[77] Hinsley, *Smithsonian and American Indian*, pp. 65-66. <<

[78] Davis, *Biographical Memoir*, p. 14. <<

[79] Powell, *Exploration of Colorado River*, p. 1. <<

[80] Davis, *Biographical Memoir*, p. 56. <<

[81] Cole, *Franz Boas*, pp. 83-86. <<

[82] Véase el *Fifth Annual Report of the Bureau of Ethnology*, 1883-1884 (Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1887). <<

[83] Cole, *Franz Boas*, p. 83. <<

[84] *Ibid.*, p. 86. <<

[85] *Ibid.*, p. 85. <<

[86] *Ibid.*, p. 86. <<

[87] *Ibid.*, p. 88. <<

[88] Sophie Boas a Abraham Jacobi, 20 de abril de 1885, FB Papers (microfilm), Carrete 1. <<

[89] Tylor, *Anthropology*, p. 2. <<

[90] Tylor, *Primitive Culture*, vol. 1, p. 12. <<

[91] Frazer, *Golden Bough*, vol. 1, p. VIII. <<

[92] *Ibid.*, vol. 1, p. IX. <<

[93] Deloria, *Playing Indian*, p. 77. <<

[94] *Ibid.*, p. 79. <<

[95] Morgan, *League of Ho-de'-no-sau-nee*, vol. 1, p. IX. <<

[96] Darnell, *Along Came Boas*, p. 89. <<

[97] Las citas del discurso de Powell proceden de Powell, «From Barbarism to Civilization». Aunque este discurso se pronunció en primavera de 1886, el texto no se publicaría hasta dos años más tarde. <<

[98] Nadel, *Little Germany*, pp. 19, 21. <<

[99] *Ibid.*, p. 1. <<

[100] Cole, *Franz Boas*, p. 99. <<

[101] *Ibid.*, p. 99. <<

[102] FB a sus padres, 24 de agosto de 1886, citado en *ibid*., p. 99. <<

[103] FB, «Letter Diary to Parents (1886)», entrada del 16 de diciembre, en *EFB*, p. 76. <<

[104] FB, «Boas' Introduction», en *EFB*, p. 5. <<

[105] *Ibid.* <<

[106] *Ibid.*, p. 7. <<

[107] FB, «Letter Diary to Parents (1886)», entrada del 2 de octubre, en *EFB*, p. 45. <<

[108] Cole, *Franz Boas*, p. 102; y FB, «Letter Diary to Parents (1886)», en *EFB*, varias entradas. <<

[109] Sobre el papel fundamental de Hunt, véase Isaiah Lorado Wilder, «Friends in This World. The Relationship of George Hunt and Franz Boas», en Darnell *et al*., *Boas as Public Intellectual*, pp. 163-189. <<

[110] FB, «Letter Diary to Parents (1886)», entrada del 18 de noviembre, en *EFB*, p. 61. <<

[111] *Ibid*., entrada del 3 de noviembre, en *EFB*, p. 55. <<

[112] *Ibid*., entrada del 3 de noviembre, en *EFB*, p. 63. <<

[113] *Ibid*., entrada del 6 de noviembre, en *EFB*, p. 53. <<

[114] *Ibid*., entrada del 15 de noviembre, en *EFB*, p. 60. <<

[115] *Ibid*., entrada del 16 de diciembre, en *EFB*, p. 77. <<

[116] Cole, *Franz Boas*, pp. 104-105. <<

[117] Boas, «Study of Geography», p. 137. <<

[118] FB a J. W. Powell, 12 de junio de 1887, en Stocking, *Shaping of American Anthropology*, p. 60. <<

[119] *Ibid.* <<

[120] *Ibid.* <<

[121] FB, «Occurrence of Similar Inventions», p. 485. <<

[122] *Ibid.* <<

[123] Mason, «Occurrence of Similar Inventions», p. 534. <<

[124] *Ibid.*, p. 534. <<

[125] FB, «Letter Diary to Parents (1886)», entrada del 2 de octubre en *EFB*, p. 50. <<

[126] FB, «Museums of Ethnology» (primer artículo de 1887), p. 589.
<<

[127] Powell, «Museums of Ethnology», p. 613. <<

[128] FB, «Museums of Ethnology», p. 614. <<

[129] Cole, *Franz Boas*, p. 129. <<

[130] *Ibid.*, p. 115. <<

[131] Ross, *G. Stanley Hall*, p. 196. <<

[132] Cole, *Franz Boas*, pp. 121, 138. <<

[133] *Ibid*., 137; Hall, *Life and Confessions*, p. 291. <<

[134] Cole, *Franz Boas*, p. 138. <<

[135] Hall, *Life and Confessions*, p. 293. <<

[136] *Ibid*., p. 296. <<

[137] Citado en Cole, *Franz Boas*, p. 140. <<

[138] Kroeber *et al.*, *Franz Boas*, p. 12. <<

[139] Cole, *Franz Boas*, p. 145; Hall, *Life and Confessions*, p. 296. <<

[140] Cole, *Franz Boas*, p. 154. <<

[141] Tribunal Superior de Worcester, Worcester (Massachusetts), 23 de febrero de 1892; los documentos de nacionalización de Boas están disponibles en www.ancestry.com. <<

[142] *Chicago Tribune*, 31 de mayo de 1890, citado en Freed, *Anthropology Unmasked*, vol. 1, p. 121. <<

[143] *Ibid*., vol. 1, p. 122. <<

[144] *Worcester Daily Telegraph*, 5 de marzo de 1891, citado en Cole, *Franz Boas*, pp. 142-143. <<

[145] *Ibid.*, p. 154. <<

[146] *Plan and Classification: Department M* (Chicago, Exposición Mundial Colombina, 1892), folleto en PM, Frederic Ward Putnam Papers, Caja 4, Archivo 43. <<

[147] Cole, *Franz Boas*, p. 155. <<

[148] Véase Putnam Director Records, Caja 9. <<

[149] FB, «Report on the Section of Physical Anthropology», Putnam Director Records, Caja 8, Archivo 8. <<

[150] *Ibid.* <<

[151] *Ibid.* <<

[152] FB, «On Alternating Sounds», pp. 47-53. <<

[153] *Ibid.*, p. 51. <<

[154] *World's Columbian Exposition Illustrated* (1893), citado en Curtis M. Hinsley, «Anthropology as Education and Entertainment. Frederic Ward Putnam at the World's Fair», en Hinsley y Wilcox, *Coming of Age in Chicago*, p. 26. <<

[155] Nota escrita a mano sobre los gastos de la feria basado en el informe de los auditores, 7 de agosto de 1893, PM, Frederic Ward Putnam Papers, Caja 4, Archivo 39. <<

[156] Hinsley, «Anthropology as Education and Entertainment», p. 27. <<

[157] Holmes, «World's Fair Congress of Anthropology». <<

[158] Cole, *Franz Boas*, p. 156. <<

[159] Pie de una fotografía de intérpretes kwakiutl, PM, World Columbia Exposition Photograph Collection, Caja 1. <<

[160] Citado en Cole, *Franz Boas*, p. 156. <<

[161] *Ibid*., pp. 158-159. <<

[162] FB a William J. McGee, 17 de febrero de 1894, NAA, Bureau of American Ethnology Records, Caja 264, Archivo «Boas 1889». <<

[163] Hinsley and Holm, «Cannibal in National Museum», p. 306. <<

[164] Citado en Cole, *Franz Boas*, p. 172. <<

[165] *Ibid.*, p. 185. <<

[166] Freed, *Anthropology Unmasked*, vol. 1, p. 31. <<

[167] *Ibid*., vol. 1, p. 41. <<

[168] *Ibid.*, vol. 1, p. 43. <<

[169] Cole, *Franz Boas*, p. 213. <<

[170] FB, «Some Recent Criticisms of Physical Anthropology», p. 105. <<

[171] FB, «Limitations of Comparative Method», p. 908. <<

[172] *Ibid*., p. 902. <<

[173] Nott y Gliddon, *Types of Mankind*, p. 50. <<

[174] Aleš Hrdlička, «Beauty Among the American Indians», en *Boas Anniversary Volume*, p. 38. <<

[175] Citado en Harris, *Rise of Anthropological Theory*, p. 256. <<

[176] Jefferson, *Notes on State of Virginia*, p. 155. <<

[177] Citado en Gould, *Mismeasure of Man*, p. 77. Para más información sobre Agassiz y su relación con otros pensadores contemporáneos, véanse Menand, *Metaphysical Club*, especialmente los capítulos 5 y 6; y Painter, *History of White People*, pp. 190-200. <<

[178] Darwin, *Descent of Man*, p. 190. <<

[179] *Ibid*., p. 192. <<

[180] Anderson, *White Rage*, p. 17. <<

[181] Véase López, *White by Law*. <<

[182] Nott y Gliddon, *Types of Mankind*, pp. XXXII-XXXIII. <<

[183] Spiro, *Defending Master Race*, pp. 61-67. Estoy en deuda con el exhaustivo estudio de Spiro, que me ha permitido entender el impacto que produjeron las ideas de Grant en la concepción norteamericana de la raza. <<

[184] Citado en *ibid*., p. 97. <<

[185] Véase Ripley, *Selected Bibliography*. <<

[186] Stocking, *Race, Culture, and Evolution*, pp. 52-53. <<

[187] *Ibid.*, p. 60. <<

[188] Citado en *ibid*., p. 61. <<

[189] Spiro, *Defending Master Race*, p. 93. <<

[190] Ripley, *Races of Europe*, p. 273. <<

[191] Spiro, *Defending Master Race*, pp. 143-145. <<

[192] Grant, *Passing of Great Race*, p. 6. <<

[193] *Ibid.*, p. 8. <<

[194] *Ibid.*, p. 6. <<

[195] *Ibid.*, p. 11. <<

[196] *Ibid.*, p. 27. <<

[197] *Ibid.*, p. 27. <<

[198] *Ibid.*, p. 14. <<

[199] *Ibid.*, p. 31. <<

[200] *Ibid.*, p. 19. <<

[201] *Ibid*., pp. 227-228. <<

[202] Spiro, *Defending Master Race*, p. 168. <<

[203] Estadísticas procedentes de Singer, «Contemporary Immigrant Gateways». <<

[204] Gustavo López y Jynnah Radford, «Statistical Portrait of the Foreign-born Population in the United States», Pew Research Center, 3 de mayo de 2017, http://www.pewhispanic.org/2017/05/03/facts-on-u-s-immigrants-current-data/. <<

[205] Singer, «Contemporary Immigrant Gateways». <<

[206] Grant, *Passing of Great Race*, pp. 14-15. <<

[207] FB a Zelia Nuttall, 16 de mayo de 1901, FB Papers (microfilm), Carrete 4. <<

[208] FB a Nicholas Murray Butler, 15 de noviembre de 1902, *ibid*.
<<

[209] Helen Boas Yampolsky, recuerdos, FB Prof. Papers, Caja 3, Archivo «Boas: Boas Family Life»; Ernst Boas, recuerdos, FB Prof. Papers, Caja 17, Archivo «Boas, Ernst: Notes on a conversation with Franz Boas, 1940 or 1941». <<

[210] FB a Nicholas Murray Butler, 13 de noviembre de 1908, FB Papers (microfilm), Carrete 9. <<

[211] FB a Felix Adler, 6 de enero de 1908, *ibid*. <<

[212] FB a A. L. Kroeber, 6 de enero de 1908, *ibid*. <<

[213] FB a W. J. McGee, 20 de abril de 1901, FB Papers (microfilm), Carrete 4. <<

[214] Informe sin título sobre la docencia en el Departamento de Antropología, *s. f.* [*c.* 1908], FB Papers (microfilm), Carrete 9. <<

[215] FB a Booker T. Washington, 8 de noviembre de 1908, *ibid*. <<

[216] Para más información sobre la Comisión Dillingham, véase Zeidel, *Immigrants, Progressives*; y Benton-Cohen, *Inventing Immigration Problem*. <<

[217] Jeremiah W. Jenks a FB, 11 de marzo de 1908, FB Papers (microfilm), Carrete 9. <<

[218] FB a Jenks, 23 de marzo de 1908, *ibid*. <<

[219] Jenks a FB, 20 de noviembre de 1908, *ibid*. <<

[220] FB a E. B. Meyrowitz, 25 de mayo de 1908, FB Papers (microfilm), Carrete 12. <<

[221] *Reports of Immigration Commission. Changes in Bodily Form*, pp. 81-84. <<

[222] FB a F. W. Hodge, 14 de marzo de 1910, NAA, Documentos de la Oficina de Etnología Americana, Caja 138, Archivo «Blumenthal, Walter Hart-Boas, Franz». <<

[223] *Reports of Immigration Commission: Changes in Bodily Form*, p. 2. <<

[224] *Ibid.*, p. 5. A partir de 1912 y durante las décadas de 1920 y 1930, los especialistas revisaron los datos de Boas o les añadieron sus propias observaciones. Algunos confirmaron sus descubrimientos sobre las diferencias craneales entre padres e hijos, que atribuyeron sobre todo a factores ambientales. Otros hallaron discrepancias en las mediciones o en los análisis estadísticos de Boas. Recientemente, en 2002 y 2003, también se han realizado estudios semejantes. Dos grupos de especialistas, trabajando de manera independiente, llegaron a conclusiones distintas sobre la magnitud de la variabilidad, pero ambos confirmaron el hecho fundamental: la plasticidad del cráneo. Como indicó un equipo de investigadores, la revelación de que existían variaciones, aunque fueran mínimas, refutaba la afirmación principal del racismo científico: «En el momento en que Boas concibió el estudio, el punto de vista predominante entre los antropólogos físicos era que la humanidad consistía en unas pocas razas, o unos pocos tipos, inmutables […]. El estudio de Boas con los inmigrantes es importante porque trató esa suposición como una cuestión empírica. El resultado más importante fue que el índice cefálico […] era sensible al ambiente. Dada la fe predominante en la permanencia absoluta de la forma craneal, la demostración de Boas de que se podían producir cambios —cualquier clase de cambios— en el índice cefálico de una generación a otra fue nada menos que revolucionaria». Gravlee, Bernard y Leonard, «Boas' Changes in Bodily Form», p. 331. Ningún científico serio aceptaría en la actualidad la visión preboasiana de la raza como un sistema estable, heredable y anatómicamente mensurable de clasificación de seres humanos individuales. Para más información, véanse también Allen, «Franz Boas' Physical Anthropology»; Gravlee, Bernard y Leonard, «Heredity, Environment, and Cranial Form»; Sparks y Jantz, «Changing Times, Changing Faces»; Sparks y Jantz, «Reassessment»; y Teslow, *Constructing Race*. <<

[225] FB, *Mind of Primitive Man*, p. 4. <<

[226] *Ibid.*, p. 17. <<

[227] *Ibid*., p. 22. <<

[228] *Ibid.*, p. 33. <<

[229] *Ibid.*, p. 33. <<

[230] *Ibid.*, p. 44. <<

[231] *Ibid.*, p. 94. <<

[232] *Ibid.*, p. 98. <<

[233] *Ibid.*, p. 226. <<

[234] *Ibid.*, p. 107. <<

[235] *Ibid*., pp. 208-209. <<

[236] FB, *Handbook of American Indian Languages*, vol. 1, p. 14. <<

[237] Weatherly, «First Universal Races Congress», p. 318. <<

[238] FB, «Instability of Human Types», en Spiller, *Papers on Inter-Racial Problems*, p. 99. <<

[239] *Reports of Immigration Commission. Dictionary of Races or Peoples*, vol. 5, p. 3. <<

[240] *Ibid.*, vol. 1, p. 13. <<

[241] Jens Manuel Krogstad y Michael Keegan, «From Germany to Mexico. How America's Source of Immigrants Has Changed over a Century», Pew Research Center, 7 de octubre de 2015,http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/10/07/a-shift-from-germany-to-mexico-for-americas-immigrants/. <<

[242] Citado en Luebke, *Bonds of Loyalty*, p. 146. <<

[243] *Ibid.*, pp. 255-256. <<

[244] *Ibid*., p. 252. <<

[245] El caso del Tribunal Supremo fue «Meyer contra Nebraska» (1923), en el que el tribunal dictaminó que una ley de Nebraska promulgada en 1919 que prohibía la enseñanza en cualquier idioma que no fuera el inglés violaba la cláusula de debido proceso de la decimocuarta enmienda. <<

[246] Adam Hochschild, «When Dissent Became Treason», *The New York Review of Books*, 28 de septiembre de 2017, p. 82. <<

[247] FB, «Warns of German Wrath», *The New York Times*, 11 de diciembre de 1915. <<

[248] FB, «Nationalism in Europe», pp. 13-14. <<

[249] FB, «Why German-Americans Blame America», *The New York Times*, 8 de enero de 1916. <<

[250] «Professor Boas Dissents», *The New York Times*, 9 de febrero de 1917. <<

[251] Citado en McCaughey, *Stand, Columbia*, p. 248. <<

[252] «Professor Boas' Views», *The New York Times*, 13 de febrero de 1917. <<

[253] Citado en McCaughey, *Stand, Columbia*, p. 253. <<

[254] FB a Pliny Goddard, 15 de julio de 1915, Elsie Clews Parsons Papers, Serie I, Archivo 1. <<

[255] Las citas siguientes proceden de FB, «Inventing». <<

[256] W. H. Holmes *et al.* a J. Walter Fewkes, 24 de diciembre de 1919, NAA, Documentos de la Oficina de Etnología Americana, Caja 267, Archivo «Boas, Franz: 1919-1920». <<

[257] Citado en Spiro, *Defending Master Race*, p. 318. <<

[258] Freed, *Anthropology Unmasked*, vol. 1, p. 431. <<

[259] FB a Elsie Clews Parsons, 26 de noviembre de 1925, Elsie Clews Parsons Papers, Serie I, Archivo 3. <<

[260] Para un resumen de la legislación antinmigración de este periodo, véase Daniels, *Guarding Golden Door*, pp. 49-58. <<

[261] Citado en Spiro, *Defending Master Race*, p. 233. <<

[262] *Ibid.*, p. 166. <<

[263] McCaughey, *Stand, Columbia*, p. 269. <<

[264] *Ibid.*, p. 270. <<

[265] *Ibid.*, p. 267. <<

[266] Spiro, *Defending Master Race*, p. 357; Kühl, *Nazi Connection*, p. 85; Ryback, *Hitler's Private Library*, pp. 109-110. Se ha cuestionado la autenticidad de esta cita, ya que la familia de Grant destruyó todos sus papeles tras su muerte, pero Kühl encontró una fuente fiable: las memorias inéditas de Leon Whitney, un eugenista estadounidense que recordaba haber visto la carta sobre el escritorio de Grant. Grant fue publicado en Alemania por J. F. Lehmanns Verlag, que llegaría a ser la editorial más importante de teoría de la raza nazi y una importante proveedora de la biblioteca personal de Hitler. <<

[267] Hitler, *Mein Kampf*, p. 439. <<

[268] *Ibid.*, p. 688. <<

[269] FB a Ernst Boas, 24 de julio de 1917, BRC, Caja 3, Archivo etiquetado como «Caja 79». <<

[270] Helen Boas Yampolsky, recuerdo, FB Prof. Papers, Caja 3, Archivo «Boas: Boas Family Life». <<

[271] FB a ECP, 25 de junio de 1925, Elsie Clews Parsons Papers, Serie I, Archivo 3. <<

[272] FB a Ernst Boas, 14 de junio de 1915, BRC, Caja 3, Archivo etiquetado como «Caja 79». <<

[273] Recuerdo de Yampolsky, FB Prof. Papers. <<

[274] Gráfico antropométrico de FB, NAA, Aleš Hrdlička Papers, Caja 127, Archivo «Anthropometry Data Sheets on Members of the NAS». <<

[275] FB a Ernst Boas, 15 de noviembre de 1917, BRC, Caja 3, Archivo etiquetado como «Caja 79». <<

[276] FB a Ernst Boas, 29 de julio de 1917, *ibid*. <<

[277] FB a Ernst Boas, 15 de noviembre de 1917, *ibid*. <<

[278] Goldfrank, *Notes on Undirected Life*, p. 4; *AAW*, p. 344. <<

[279] FB a Ernst Boas, 21 de julio de 1917, BRC, Caja 3, Archivo etiquetado como «Caja 79». <<

[280] FB a Ernst Boas, 29 de julio de 1917, *ibid*. <<

[281] Caffrey, *Ruth Benedict*, p. 100; Kroeber *et al.*, *Franz Boas*, pp. 15-16. <<

[282] Recuerdo de Yampolsky, FB Prof. Papers. <<

[283] Meyer, *It's Been Fun*, p. 9. <<

[284] *Ibid*., p. 5. Sobre la historia de la fundación de Barnard y de las mujeres en la Universidad de Columbia, véase Rosenberg, *Changing the Subject*. <<

[285] Darnell, *Along Came Boas*, p. 294; Kroeber *et al.*, *Franz Boas*, pp. 14-15. <<

[286] Darnell, *Along Came Boas*, p. 295. <<

[287] LC, *Golden Journey*, p. 105-106. <<

[288] Kroeber *et al.*, *Franz Boas*, p. 14. <<

[289] Kluckhohn, *Ralph Linton*, p. 238; Banner, *Intertwined Lives*, p. 379. <<

[290] Young, *Ruth Benedict*, p. 42. <<

[291] FB a Nicholas Murray Butler, 13 de noviembre de 1908, FB Papers (microfilm), Carrete 9. <<

[292] Citado en Goldfrank, *Notes on Undirected Life*, p. 36. <<

[293] Citado en Deacon, *Elsie Clews Parsons*, p. 255. <<

[294] RB, diario entrada del 7 de marzo de 1923, en *AAW*, p. 98. <<

[295] *Ibid.* <<

[296] *Ibid.*, p. 99. <<

[297] Caffrey, *Ruth Benedict*, p. 94. <<

[298] *Ibid.*, p. 81. <<

[299] RB, entrada de diario de octubre [s. f.] de 1920, en *AAW*, p. 143.
<<

[300] Citado en Caffrey, *Ruth Benedict*, p. 81. <<

[301] Banner, *Intertwined Lives*, p. 138. <<

[302] Parsons, *Fear and Conventionality*, p. XV. <<

[303] *Ibid*., p. 216. <<

[304] Parsons, *Social Freedom*, p. 8. <<

[305] Caffrey, *Ruth Benedict*, p. 96. <<

[306] Banner, *Intertwined Lives*, p. 148. <<

[307] RB, entrada de diario de enero [s. f.] de 1917, en *AAW*, p. 140. <<

[308] Benedict, «Vision in Plains Culture», p. 21. <<

[309] *Ibid.* <<

[310] Caffrey, *Ruth Benedict*, pp. 102-103. <<

[311] Frank R. Lillie a Elsie Clews Parsons, 23 de mayo de 1924, RB Papers, Archivo 1.1. <<

[312] Cushing, *My Adventures in Zuñi*, pp. 14-15. <<

[313] Citado en Caffrey, *Ruth Benedict*, p. 110. <<

[314] Citado en *ibid*., p. 109. <<

[315] RB, «Anthropology and Abnormal», en *AAW*, p. 263. <<

[316] *Ibid.*, p. 276. <<

[317] *Ibid.*, p. 275. <<

[318] MM, libro de memorias, 1914, MM Papers, Caja A12, Archivo 7. <<

[319] MM, diario, 1911-1914, MM Papers, Caja Q-7, Archivo 5. <<

[320] *Ibid.* <<

[321] Howard, *Margaret Mead*, p. 23. <<

[322] Geoffrey Gorer, «Margaret Mead», texto mecanografiado (1949), GG Papers, SxMs52/2/3/10/5. <<

[323] LC, entrevista de Jane Howard, 3 de noviembre de 1979, JH Papers, Caja 38. <<

[324] Howard, *Margaret Mead*, p. 22n. <<

[325] Banner, *Intertwined Lives*, p. 75. La joven Mead recordaría aquel momento, ocurrido a finales de diciembre de 1912, diciendo que fue «uno de los días más felices de mi vida». MM, diario, 1911-1914, MM Papers, Caja Q7, Archivo 5. <<

[326] Mead recordaría erróneamente el nombre de la revolucionaria como «Catherine Bushovka». MM, *Blackberry Winter*, p. 87. <<

[327] Howard, *Margaret Mead*, p. 37. <<

[328] MM, *Blackberry Winter*, p. 100. <<

[329] *Ibid.*, p. 98. <<

[330] *Ibid.*, p. 90. <<

[331] MM, «Life History», 1935, MM Papers, Caja S9, Archivo 7. <<

[332] MM, *Blackberry Winter*, p. 103. <<

[333] «Gatas del cenicero». (*N. del T.*) <<

[334] MM, «Life History», 1935, MM Papers, Caja S9, Archivo 7. <<

[335] John S. Wurtz a MM, 14 de mayo de 1921, y John S. Wurtz a MM, 14 de junio de 1921, MM Papers, Caja R9, Archivo 8. <<

[336] MM, «Life History», 1935, MM Papers, Caja S9, Archivo 7. <<

[337] Melville Herskovits a MM, 9 de junio de 1923, MM Papers, Caja C1, Archivo 8. <<

[338] MM a Emily Fogg Mead, 19 de noviembre de 1922, MM Papers, Caja Q2, Archivo 7; carnet de baile para el baile de la clase de 1923, 4 de febrero de 1921, MM Papers, Q7, Archivo 3. <<

[339] MM, borrador manuscrito de *Blackberry Winter*, MM Papers, Caja I204, Archivo 4. <<

[340] MM, notas de clase, MM Papers, Caja A15, Archivo 2. <<

[341] MM, expediente académico de Barnard, MM Papers, Caja Q14, Archivo 8. <<

[342] MM a Edward Mead, 6 de febrero de 1923, MM Papers, Caja Q1, Archivo 17. <<

[343] MM a Emily Fogg Mead, 31 de enero de 1923, MM Papers, Caja Q2, Archivo 8; MM a Edward Mead, 6 de febrero de 1923, MM Papers, Caja Q1, Archivo 17. <<

[344] Banner, *Intertwined Lives*, p. 177. <<

[345] «Two College Girls Suicides Same Day», *The New York Times*, 8 de febrero de 1923. <<

[346] MM, «Life History», 1935, MM Papers, Caja S9, Archivo 7. Véase también MM, *Blackberry Winter*, pp. 114-115. <<

[347] MM a Emily Fogg Mead, 11 de febrero de 1923, MM Papers, Caja Q2, Archivo 8. <<

[348] RB a MM, 8 de febrero [1923], MM Papers, Caja B1, Archivo 5.
<<

[349] RB, diario, entrada del 7 de marzo de 1923, en *AAW*, p. 67. <<

[350] Banner, *Intertwined Lives*, p. 182. <<

[351] MM, *Blackberry Winter*, p. 114. <<

[352] RB a MM, s. f. [1923], MM Papers, Caja T4, Archivo «Benedict, Ruth. Miscellany, 1923, Undated». <<

[353] MM a RB, s. f. [marzo de 1923], MM Papers, S3, Archivo 1. <<

[354] LC, *Golden Journey*, pp. 91-92. <<

[355] Notas sobre «Antropometría», 1924, MM Papers, Caja A15, Archivo 4. <<

[356] FB, «Evolution or Diffusion?», p. 340. <<

[357] *Ibid.*, p. 341. <<

[358] Banner, *Intertwined Lives*, pp. 226-227. <<

[359] MM, «Life History», 1935, MM Papers, Caja S9, Archivo 7. <<

[360] MM, «Apprenticeship Under Boas», en Goldschmidt, *Anthropology of Boas*, p. 42. <<

[361] MM, borrador manuscrito de *Blackberry Winter*, MM Papers, Caja I204, Archivo 4. <<

[362] Banner, *Intertwined Lives*, p. 227. <<

[363] ES a RB, 1 de septiembre de 1925, MM Papers, Caja S15, Archivo 2. <<

[364] Banner, *Intertwined Lives*, p. 227. <<

[365] *Ibid*.; LC, entrevista de Jane Howard, 25 de septiembre (no figura el año), JH Papers, Caja 38. <<

[366] MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, MM Papers, Caja Q18, Archivo 4, f. 426. <<

[367] Véase Sapir, *Language*, capítulo 1. <<

[368] Sapir, «Culture, Genuine and Spurious», p. 402. <<

[369] *Ibid.* <<

[370] *Ibid.*, p. 410. <<

[371] *Ibid.*, p. 413. <<

[372] ES a RB, 8 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S15, Archivo 2.
<<

[373] ES a RB, 11 de agosto de 1925, *ibid*. <<

[374] Mead, *Blackberry Winter*, p. 116; LC, *Golden Journey*, p. 127. <<

[375] Howard, *Margaret Mead*, p. 63. <<

[376] LC, entrevista de Jane Howard, s. f., JH Papers, Caja 38; LC, *Golden Journey*, pp. 82, 88-91. <<

[377] LC, *Golden Journey*, pp. 117-118. <<

[378] ES a RB, 17 de julio de 1925, MM Papers, Caja T4, Archivo «Benedict, Ruth. Correspondence. Sapir, Edward, 1922-1925». <<

[379] ES a RB, 11 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S15, Archivo 2. Boas, por su parte, apoyó sin ambages el viaje de Mead a Samoa. En su opinión, Sapir había leído «demasiados libros de psiquiatría». FB a RB, RB Papers, Archivo 114.1. <<

[380] Para más información sobre la ambivalente relación de Sapir con Benedict, véase Darnell, *Edward Sapir*, pp. 172-183. <<

[381] ES a RB, 1 de septiembre de 1925, MM Papers, Caja S15, Archivo 2. <<

[382] MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, MM Papers, Caja Q18, Archivo 4, f. 427. <<

[383] Hojas de códigos, MM Papers, Caja N4, Archivo 4. <<

[384] Banner, *Intertwined Lives*, p. 233. <<

[385] RB a MM, 24 de agosto de 1925, MM Papers, Caja R7, Archivo 13. La cuestión de exactamente cuándo, y hasta qué punto, Mead y Benedict tuvieron relaciones íntimas ha sido objeto de considerables especulaciones. La investigación más reciente, de Lois W. Banner, sugiere que «se habían hecho amantes» a «finales de 1924». Banner, *Intertwined Lives*, p. 225. Sin embargo, esta no proporciona pruebas contundentes que apoyen su cronología. Teniendo en cuenta la correspondencia entre ambas, parece más probable que ocurriese en el verano de 1925. Sin duda, el viaje en tren hacia el Oeste marcó una nueva fase en su relación para ambas. Su contacto, hasta ese momento, solo había consistido en «ensoñaciones fantásticas […] ocultas […] con mucho cuidado, incluso ante mí misma, en ocasiones», escribió Mead. Sin embargo, a comienzos de agosto, por fin sintió que a Benedict «le importaba» y que ella podía «notarlo, siempre». Benedict mencionó haber abrazado a Mead durante el viaje en tren. Véase MM a RB, 6 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 1; y RB a MM, 19 de agosto de 1925, MM Papers, Caja R7, Archivo 13. <<

[386] MM a RB, s. f. [principios de agosto de 1925], MM Papers, Caja S3, Archivo 1. <<

[387] RB a MM, 25 de agosto de 1925, MM Papers, Caja R7, Archivo 13. <<

[388] MM a RB, 6 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 1.
<<

[389] *Ibid.* <<

[390] MM a RB, 6 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 1.
<<

[391] MM a RB, agosto de 1925 [no se indica el día, «cuarto día en el mar»], MM Papers, Caja S3, Archivo 1; LC, *Golden Journey*, pp. 131-132. <<

[392] RB a MM, 4 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S4, Archivo 6; MM a RB, 15 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 1. <<

[393] Hojas de códigos, MM Papers, Caja N4, Archivo 4. <<

[394] MM a RB, 15 de agosto de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 1. <<

[395] Young, *Malinowski*, pp. 292-293. <<

[396] Véase Douglas, *Science, Voyages*; y Tcherkézoff, «Long and Unfortunate Voyage». <<

[397] Chris Ballard, «"Oceanic Negroes". British Anthropology of Papuans, 1820-1869», en Douglas and Ballard, *Foreign Bodies*, pp. 157-204. <<

[398] Malinowski, *Argonauts of Western Pacific*, p. 18. <<

[399] *Ibid.*, p. 6. <<

[400] MM a RB, s. f. («agosto de 1925») [30 de agosto de 1925], MM Papers, Caja S3, Archivo 1; MM, «News Bulletin IV», s. f. («quinto día en el mar») [agosto de 1925], MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[401] MM, «News Bulletin V», 2 de septiembre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[402] *Ibid.* <<

[403] MM, «News Bulletin V», 14 de septiembre de 1925, *ibid*. <<

[404] MM, «News Bulletin VI», 27 de septiembre de 1925, *ibid*. <<

[405] MM, «News Bulletin V», 14 de septiembre de 1925, *ibid*. <<

[406] MM, «News Bulletin VII», 31 de octubre de 1925, *ibid*. <<

[407] MM, «News Bulletin VI», 27 de septiembre de 1925, entrada del 3 de octubre, *ibid*. Mead no era coherente en su manera de datar y a veces consignaba un boletín de noticias a una fecha pero incluía en él entradas de días posteriores. <<

[408] MM a FB, 11 de octubre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 1. <<

[409] MM, «News Bulletin V», 2 de septiembre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[410] MM, «News Bulletin VI», 27 de septiembre de 1925, entrada del 3 de octubre, *ibid*. <<

[411] MM, «News Bulletin V», s. f. («Labor Day»), *ibid*. <<

[412] MM a FB, 3 de noviembre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 1. <<

[413] MM, «News Bulletin VI», 27 de septiembre de 1925, entrada del 13 de octubre, y «News Bulletin VIII», 14 de noviembre de 1925, ambos en MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[414] MM a FB, 11 de octubre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 1. <<

[415] MM, «News Bulletin VIII», 14 de noviembre de 1925, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[416] MM, «News Bulletin IX», 11 de diciembre de 1925, *ibid*. <<

[417] MM, «News Bulletin XII», 9 de febrero de 1926, *ibid*. <<

[418] MM, «News Bulletin VIII», 14 de noviembre de 1925, *ibid*. <<

[419] MM, «News Bulletin XI», 16 de enero de 1926, *ibid*. <<

[420] MM a RB, 3 de abril de 1926, Caja S3, Archivo 3. Mead contaría más adelante que encendió una gran hoguera en la playa y quemó todas las cartas de Sapir antes de irse de Samoa. MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, Caja Q18, Archivo 4, f. 429. <<

[421] ES a RB, 1 de septiembre de 1925, MM Papers, Caja S15, Archivo 2. <<

[422] MM a RB, 15 de diciembre de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 2. <<

[423] Fa'amotu a MM, 5 de enero de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 4. <<

[424] MM, «News Bulletin X», 10 de enero de 1926, entrada del 12 de enero, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[425] MM a FB, 5 de enero de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 1.
<<

[426] MM, «News Bulletin XI», 16 de enero de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[427] Véanse cuadernos de campo en MM Papers, Caja N2, Folders 1-2. <<

[428] MM, «News Bulletin XIV», 24 de marzo de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[429] Faapua'a a MM, 17 de abril de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 4. <<

[430] MM a RB, 28 de marzo de 1926, MM Papers, Caja S3, Archivo 3. <<

[431] MM, «News Bulletin XIV», 24 de marzo de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 5. <<

[432] Recorte de periódico sin fechar, MM Papers, Caja Q2, Archivo 8. <<

[433] Fa'amotu a MM, 4 de julio de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 4. <<

[434] MM a Sallie Jones, 21 de diciembre de 1926, MM Papers, Caja I4, Archivo 16. <<

[435] MM a RB, 27 de mayo de 1926, MM Papers, Caja S3, Archivo 4.
<<

[436] MM a RB, 13 de julio de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 1.
<<

[437] MM a RB, 15 de julio de 1926, MM Papers, Caja S3, Archivo 4.
<<

[438] MM a RB, 27 de mayo de 1926, *ibid*. <<

[439] La comparación con Blake es cosa de Gregory Bateson, quien sería el tercer marido de Mead. GB a «E. J»., 27 de febrero de 1936, MM Papers, Caja S1, Archivo 8. <<

[440] MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, MM Papers, Caja Q18, Archivo 4, f. 438. <<

[441] MM a RB, 15 de julio de 1926, MM Papers, Caja S3, Archivo 4.
<<

[442] Mi relato de las enrevesadas circunstancias de la llegada de Mead se basa en «Note by MM on What Really Happened», 9 de julio de 1957, MM Papers, Caja S11, Archivo 1; LC, entrevistas de Jane Howard, 3 de noviembre de 1979 y 25 de septiembre [no figura el año], JH Papers, Caja 38; Banner, *Intertwined Lives*, pp. 245-247; y LC, *Golden Journey*, pp. 175-181. <<

[443] MM a RB, 15 de julio de 1926, MM Papers, Caja S3, Archivo 4.
<<

[444] RB a MM, 2 de agosto de 1926, MM Papers, Caja S5, Archivo 1.
<<

[445] Banner, *Intertwined Lives*, p. 247. <<

[446] LC, entrevista de Jane Howard, 25 de septiembre de [no figura el año], JH Papers, Caja 38. <<

[447] MM a RB, 17 de julio de 1925, MM Papers, Caja S3, Archivo 1.
<<

[448] MM, *Blackberry Winter*, p. 14-17. <<

[449] MM a Herbert E. Gregory, 20 de diciembre de 1926, MM Papers, Caja I4, Archivo 16. <<

[450] *Ibid.* <<

[451] MM a «Dr. Handy», 21 de diciembre de 1926, MM Papers, Caja I4, Archivo 16. <<

[452] MM a William Ogburn, 27 de abril de 1927, MM Papers, Caja Q11, Archivo 20. <<

[453] En inglés, la obra se titula *Coming of Age in Samoa*, algo como «hacerse mayor en Samoa», empleando una expresión que alude al paso de la niñez a la adultez. (*N. del T.*) <<

[454] Véase el original mecanografiado de «The Adolescent Girl in Samoa», MM Papers, Caja I2, Archivo 2. <<

[455] MM a William Morrow, 25 de enero de 1928; MM a William Morrow, 11 de febrero de 1928; y William Morrow a MM, 20 de febrero de 1926, todo en MM Papers, Caja I2, Archivo 1. <<

[456] Panfleto promocional de William Morrow, MM Papers, Caja L3, Archivo 1. <<

[457] MM, *Coming of Age in Samoa*, p. 60. <<

[458] *Ibid.*, p. 105. <<

[459] *Ibid.*, p. 126. <<

[460] *Ibid.*, p. 109. <<

[461] *Ibid*., p. 162. <<

[462] *Ibid.*, p. 160. <<

[463] Más adelante, ya avanzada la carrera de Mead, su crítico más perseverante fue el antropólogo neozelandés Derek Freeman, que dedicó una buena parte de su vida, desde mediados de la década de 1960 hasta su muerte en 2001, a criticarla; la consideraba una científica de pacotilla, incluso una charlatana. Freeman sentía un interés particular por el trabajo que Mead había realizado en Samoa, tanto porque era la investigación que él pensaba que la había convertido en una autoridad como porque él también había hecho trabajo de campo en las islas (aunque sobre todo en Samoa Occidental —ahora llamada simplemente Samoa— y no en la Samoa Americana). Freeman afirmaba que la sociedad samoana no era sexualmente libre ni relajada, sino muy regulada y restrictiva, y con abundante violencia sexual. También decía que la información con la que contaba Mead era muy sesgada, ya que confiaba demasiado en sus jóvenes informantes femeninas. Estas simplemente habían fanfarroneado y hecho bromas con respecto a su vida sexual, y Mead, una extranjera ingenua, se lo había tomado todo al pie de la letra. Para más información sobre estas cuestiones, véase Freeman, *Margaret Mead and Samoa and Fateful Hoaxing*. La reacción contra Freeman fue casi tan severa como sus críticas al trabajo de Mead. Algunos especialistas lo acusaron de hacer precisamente lo que él le había criticado a Mead: emplear el material recogido de un modo sesgado e interpretar inadecuadamente los datos que le habían proporcionado los nativos por medio de entrevistas, además de tergiversar las afirmaciones de Mead. Podemos decir casi con seguridad que Mead exageró algunas cosas en relación con la sociedad samoana, como hace cualquier etnógrafo que quiera extrapolar información obtenida a partir de un grupo limitado de informantes a toda una sociedad. Pero nadie que examine los cuadernos de Mead hoy en día podría acusarla de ser poco cuidadosa o ingenua en su trabajo de campo. El tono de las cartas subsiguientes entre las chicas samoanas y Mead tampoco sugiere que hubiera, en su relación, un engaño o una falsedad

sistemáticos. Estos cuadernos están disponibles para el público y pueden ser consultados en la Biblioteca del Congreso, de modo que los lectores pueden juzgar por sí mismos (cosa que Freeman no hizo, ya que su libro sobre Mead fue publicado antes de que estos documentos se hicieran públicos). Para una explicación detallada acerca de toda esta controversia, véase Shankman, *Trashing of Mead*, y para más información sobre Freeman, véase Hempenstall, *Truth's Fool*. <<

[464] S. T. Galeai Pulefano a MM, 5 de mayo de 1926, MM Papers, Caja N1, Archivo 4. <<

[465] Citado en Lutkehaus, *Margaret Mead*, p. 50. <<

[466] Bronislaw Malinowski a William Morrow, 22 de agosto de 1928, MM Papers, Caja S9, Archivo 2. <<

[467] Alfred Kroeber a MM, 11 de octubre de 1929, MM Papers, Caja I2, Archivo 1. <<

[468] ES a RB, 4 de septiembre de 1928, MM Papers, Caja S15, Archivo 2. <<

[469] William Morrow a MM, 11 de enero de 1929, MM Papers, Caja I2, Archivo 1. <<

[470] MM a Stella Jones, 24 de mayo de 1928, MM Papers, Caja I4, Archivo 16. <<

[471] «Phila. Girl Plans Cannibal Sojourn», *Philadelphia Public Ledger*, 25 de agosto de 1928. <<

[472] RF a MM, 26 de junio de 1928, MM Papers, Caja S1, Archivo 15. <<

[473] MM a RF, 29 de agosto de 1928, MM Papers, Caja R4, Archivo 6. <<

[474] MM a RB, 3 de septiembre de 1928, MM Papers, Caja S3, Archivo 4. <<

[475] MM a RB, 5 de septiembre de 1928, y MM a RB, 4 de septiembre de 1928, ambas en MM Papers, Caja S3, Archivo 4. <<

[476] MM a RB (telegrama), 15 de octubre de 1928, MM Papers, Caja S3, Archivo 5. <<

[477] MM a RB, 13 de octubre de 1928, *ibid*. <<

[478] Mead, *Blackberry Winter*, p. 169. <<

[479] MM a RB, 29 de noviembre de 1928, MM Papers, Caja S3, Archivo 5. <<

[480] MM, *Blackberry Winter*, p. 169. <<

[481] MM a FB, 22 de diciembre de 1928, MM Papers, Caja R7, Archivo 16. <<

[482] MM, borrador manuscrito de *Blackberry Winter*, MM Papers, Caja I204, Archivo 4; MM a RB, 8 de abril de 1929, MM Papers, Caja S3, Archivo 6. <<

[483] MM, *Blackberry Winter*, p. 175. <<

[484] Véase MM Papers, Caja I1, Archivo 2. Mead publicó los resultados de este trabajo como MM, «Methodology of Racial Testing»; fue uno de sus primeros artículos académicos. <<

[485] Boas, *Anthropology and Modern Life*, p. 206. <<

[486] Goddard, *Kallikak Family*, pp. 11-12. <<

[487] Véase Gould, *Mismeasure of Man*. <<

[488] Davenport, *State Laws Limiting Marriage*, p. 7. <<

[489] Kühl, *Nazi Connection*, p. 17. <<

[490] Black, *War Against Weak*, pp. 236-238, 298. <<

[491] Véase Laughlin, *Second International Exhibition of Eugenics*. <<

[492] *Buck contra Bell* (1927), en https://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/274/200.html. <<

[493] Cohen, *Imbeciles*, p. 300. <<

[494] Reilly, *Surgical Solution*, p. 97. <<

[495] Kluchin, *Fit to Be Tied*, p. 17. <<

[496] Citado en Lovett, *Conceiving the Future*, p. 144. <<

[497] Sanger, *Pivot of Civilization*, p. 283. <<

[498] De hecho, era el método que empleaba Margaret Mead. Véase MM a GB, 3 de diciembre de 1934, MM Papers, Caja R2, Archivo 6. <<

[499] FB, *Anthropology and Modern Life*, p. 15. <<

[500] *Ibid.*, p. 16. <<

[501] *Ibid*., p. 23. <<

[502] *Ibid.*, p. 84. <<

[503] *Ibid.*, p. 108. <<

[504] *Ibid.*, p. 205. <<

[505] *Ibid.*, p. 124. <<

[506] Kroeber, «Totem and Taboo», p. 51. <<

[507] MM a William Ogburn, 27 de abril de 1927, MM Papers, Caja Q7, Archivo 20. <<

[508] MM al Social Science Research Council, 17 de abril de 1929, MM Papers, Caja I4, Archivo 11. <<

[509] MM al Social Science Research Council, 12 de febrero de 1929, *ibid*. <<

[510] *Ibid.* <<

[511] MM al Social Science Research Council, 17 de abril de 1929, *ibid*. <<

[512] MM al Committee on Research Fellowships, Social Science Research Council, 30 de noviembre de 1928, MM Papers, Caja I4, Archivo 11. <<

[513] MM, *Growing Up in New Guinea*, p. 6. <<

[514] MM, borrador manuscrito de *Blackberry Winter*, MM Papers, Caja I204, Archivo 4. <<

[515] William Morrow a MM, 4 de junio de 1930, MM Papers, Caja Q12, Archivo 5. <<

[516] MM a RF, 30 de abril de 1934, MM Papers, Caja R4, Archivo 10. <<

[517] Henry Neil a MM, 3 de enero de 1929, MM Papers, Caja I2, Archivo 1. <<

[518] R. F. Barton a MM, 6 de julio de 1929, *ibid*. <<

[519] Contrato con Harry Blake, 8 de diciembre de 1930, MM Papers, Caja Q2, Archivo 2. <<

[520] Merritt Hulburb a MM, 9 de diciembre de 1930, MM Papers, Caja I5, Archivo 2. <<

[521] MM, *Blackberry Winter*, p. 199. <<

[522] *Ibid.*, p. 185. <<

[523] Véase la tabla de estudiantes que figura en Darnell, *Along Came Boas*, pp. 171-172. <<

[524] ZNH, *Dust Tracks*, p. 140. <<

[525] *Ibid*., pp. 13, 22. <<

[526] ZNH, «How It Feels a Be Colored Me», en *Folklore, Memoirs, and Other Writings*, p. 828. <<

[527] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, pp. 17-19. <<

[528] Washburn, *Cosmos Club*, p. 149. <<

[529] ZNH, *Dust Tracks*, p. 21. <<

[530] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, p. 13; Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 773. <<

[531] ZNH, *Dust Tracks*, p. 1. <<

[532] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 15. <<

[533] ZNH, *Dust Tracks*, p. 13. <<

[534] *Ibid*., p. 70. <<

[535] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 78. <<

[536] Anderson, *White Rage*, p. 52. <<

[537] Asch and Musgrove, *Chocolate City*, p. 220. <<

[538] *Ibid.*, p. 209. <<

[539] *Ibid*., p. 237. <<

[540] *Ibid*., pp. 232-234. <<

[541] ZNH, *Dust Tracks*, p. 131. <<

[542] *The Bison* (Howard University Yearbook, 1923), sin número de página. <<

[543] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, p. 9; ZNH, *Dust Tracks*, p. 138.
<<

[544] Hurston, *Dust Tracks*, p. 139. <<

[545] ZNH a Countee Cullen, 11 de marzo de 1926, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 83. <<

[546] Hughes, *Big Sea*, pp. 238-239. <<

[547] ZNH a Fannie Hurst, 16 de marzo de 1926, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 85. <<

[548] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, pp. 60-61. <<

[549] Du Bois, «Criteria of Negro Art», *Crisis* (octubre de 1926), reeditado en Gates y Jarrett, *New Negro*, p. 259. <<

[550] Stewart, *New Negro*, p. 511. <<

[551] Hughes, *Big Sea*, p. 239. <<

[552] ZNH, *Dust Tracks*, p. 171. <<

[553] *Ibid.*, p. 25. <<

[554] *Ibid*., p. 140. <<

[555] *Ibid.* <<

[556] ZNH a Melville Herskovits, 20 de julio de 1926, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 87. <<

[557] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, p. 63; Hughes, *Big Sea*, p. 236. <<

[558] Herskovits, *Anthropometry of American Negro*, p. 39. <<

[559] Hughes, *Big Sea*, p. 239. <<

[560] ZNH, *Dust Tracks*, p. 143. <<

[561] «Chronology», en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 775. <<

[562] ZNH, *Dust Tracks*, p. 143. <<

[563] Mi relato de la masacre de Ocoee se basa en Ortiz, *Emancipation Betrayed*, pp. 220-224, que emplea el texto de Hurston, pero corrobora su crónica con otras fuentes. <<

[564] Citado en *ibid*., p. 223. <<

[565] ZNH a Annie Nathan Meyer, 7 de marzo de 1927, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 91. <<

[566] *Ibid.*, p. 92. <<

[567] ZNH a Lawrence Jordan, 24 de marzo de, 1927, *ibid*., p. 94. «Cracker» era un término que se empleaba mucho, en la época colonial, para referirse a los ganaderos de los bosques y las praderas del norte y el centro de Florida. No se consideraba un insulto con una carga racial y todavía es la manera habitual de referirse a las familias antiguas de Florida cuyas raíces se remontan a los siglos XVIII y XIX. <<

[568] Mormino, *Land of Sunshine*, p. 45. <<

[569] El título (algo como «el florecimiento especial de Orange») hace referencia al condado de Orange, en Florida, donde se encuentran las mencionadas localidades de Eatonville, Ocoee, Orlando y Winter Garden. (*N. del T.*) <<

[570] *Ibid.*, p. 7. <<

[571] Miller, *Crime, Sexual Violence*, p. 16. <<

[572] *Ibid.*, p. 16. <<

[573] Citado en Sellers y Asbed, «Forced Labor in Florida Agriculture», p. 37. <<

[574] FB a ZNH, 24 de marzo de, 1927, FB Papers (digitalizado). <<

[575] ZNH a FB, 29 de marzo de 1927, FB Papers (digitalizado). <<

[576] ZNH a Carl van Vechten, 26 de agosto de 1927, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 103. <<

[577] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 145. <<

[578] Hurston, *Dust Tracks*, p. 144. <<

[579] ZNH a Annie Nathan Meyer, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 100. <<

[580] ZNH a Dorothy West, 24 de marzo de 1927, *ibid*., p. 96. <<

[581] ZNH a FB, 29 de marzo de 1927, FB Papers (digitalizado). <<

[582] *Ibid.* <<

[583] ZNH a Lawrence Jordan, 3 de mayo de 1927, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, pp. 98-99. <<

[584] ZNH a Carl Van Vechten, 26 de agosto de 1927, *ibid.*, p. 105. <<

[585] ZNH a Langston Hughes, 8 de marzo de 1928, *ibid*., p. 114. <<

[586] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, pp. 96-99; Boyd, *Wrapped in Rainbows*, pp. 153-154. <<

[587] ZNH, *Dust Tracks*, p. 144. <<

[588] FB a ZNH, 3 de mayo de 1927, FB Papers (digitalizado). <<

[589] Kaplan, *Miss Anne in Harlem*, p. 197. <<

[590] ZNH a Langston Hughes, 12 de abril de 1928, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, pp. 115-116. <<

[591] Manuscrito de ZNH (MS 7532), NAA. <<

[592] ZNH a FB, 8 de junio de 1930, FB Papers (digitalizado). <<

[593] Baker, *From Savage a Negro*, p. 121. <<

[594] Boas, *Mind of Primitive Man*, p. 271. <<

[595] Kroeber, *Anthropology*, p. 505. <<

[596] FB, «Mythology and Folk-Tales», p. 379. <<

[597] RB, «Folklore», p. 288. <<

[598] Woodson, *African Background Outlined*, p. v. <<

[599] Herskovits, «Negro in New World», p. 153. <<

[600] Gershenhorn, *Melville Herskovits*, pp. 66, 69-70. <<

[601] ZNH, *Dust Tracks*, p. 144. <<

[602] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 226. <<

[603] ZNH a RB, 4 de diciembre de 1933, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 284. <<

[604] ZNH, *Dust Tracks*, pp. 174-175. <<

[605] *Ibid.*, p. 175. <<

[606] Edwin Rogers Embree a ZNH, 19 de diciembre de 1934, FB Papers (digitalizado). <<

[607] ZNH a FB, 4 de enero de 1935, FB Papers (digitalizado). <<

[608] ZNH, *Dust Tracks*, p. 213. <<

[609] ZNH a RB, s. f. [invierno-primavera de 1932], en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 248. <<

[610] ZNH a FB, 20 de agosto de 1934, FB Papers (digitalizado). <<

[611] FB, «Preface» a ZNH, *Mules and Men*, p. XIII. <<

[612] ZNH, *Mules and Men*, pp. 1-2. <<

[613] Citado en Boyd, *Wrapped in Rainbows*, pp. 318-319. <<

[614] ZNH, *Mules and Men*, p. 184. <<

[615] Citado en Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 285. <<

[616] Jürgen Langenkämper, «Franz Boas' Correspondence with German Friends and Colleagues in the Early 1930s», en Darnell *et al.*, *Boas as Public Intellectual*, p. 279. <<

[617] Edward L. Bernays a FB, 8 de octubre de 1930, RB Papers, Archivo 1.1. <<

[618] Maurice Geller a FB, 15 de marzo de 1939, FB Papers (microfilm), Carrete 42. <<

[619] FB a Geller, 16 de marzo de 1939, *ibid*. <<

[620] Wilbur Wood a FB, 31 de marzo de 1941 FB Papers (microfilm), Carrete 44. <<

[621] FB a Wood, 3 de abril de 1941, *ibid*. <<

[622] FB a Ernst Boas, 12 de abril de 1919, BRC, Caja 3, Archivo etiquetado como «Caja 79». <<

[623] FB, «The Dream of the Biting Mice», 27 de febrero de 1928, MM Papers, Caja A3, Archivo 9. Las reuniones celebradas aquel día habían supuesto un fútil esfuerzo por intentar conseguir que el Consejo Nacional de Investigaciones y el Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales, dos importantes patrocinadores de los estudios académicos, coordinaran sus actividades. <<

[624] RB a Marie Eichelberger, 23 de abril de 1932, MM Papers, Caja S15, Archivo 1. <<

[625] ZNH a FB, 23 de octubre de 1934, FB Papers (digitalizado). <<

[626] Helene Boas Yampolsky, recuerdo, FB Prof. Papers, Caja 3, Archivo «Boas: Boas Family Life». <<

[627] FB a sus padres, 1 de noviembre de 1897, citado en Cole, *Franz Boas*, p. 209. <<

[628] *Ibid*., p. 209; Harper, *Minik*, pp. 84-85. <<

[629] Cole, *Franz Boas*, p. 209. <<

[630] Hrdlička, «Eskimo Brain», p. 500. <<

[631] Jacknis, «First Boasian», p. 522. <<

[632] Harper, *Minik*, p. 229-232. <<

[633] George Hunt a FB, 10 de enero de 1899, FB Papers (microfilm), Carrete 4. En aras de la claridad, he modificado la ortografía y la gramática originales de Hunt. <<

[634] George Hunt a FB, 24 de abril de 1899, *ibid*. <<

[635] Harper, *Minik*, p. 2. <<

[636] Véase Bradford y Blume, *Ota Benga*; y Newkirk, *Spectacle*. <<

[637] Citado en Victor Golla, «Ishi's Language», en Kroeber y Kroeber, *Ishi in Three Centuries*, p. 215. <<

[638] Kroeber, *Ishi in Two Worlds*, p. 128. <<

[639] En el año 2000, el cerebro y el cuerpo cremado de Ishi fueron entregados a los indios de la tribu Pit River y de la ranchería Redding y depositados en un lugar de enterramiento no revelado. Sackman, *Wild Men*, pp. 296-298. Véase también Starn, *Ishi's Brain*. <<

[640] Starn, *Ishi's Brain*, p. 77. <<

[641] Citado en Kroeber, *Ishi in Two Worlds*, p. 234. Para más información sobre Sapir e Ishi, véase también Darnell, *Edward Sapir*, pp. 79-82. <<

[642] Ignacita Suina a RB, 26 de febrero de 1926, RB Papers, Archivo 35.5. <<

[643] Melville Herskovits a MM, 23 de agosto de 1923, MM Papers, Caja C1, Archivo 8. <<

[644] Fa'amotu a MM, 31 de octubre de 1928, MM Papers, Caja S11, Archivo 11. <<

[645] Redman, *Bone Rooms*, p. 193. <<

[646] *Ibid.* <<

[647] ZNH, «The Florida Expedition», Colección del Comité de Investigación sobre las Lenguas Nativas Americanas, APS, Archivo 46. <<

[648] El término suele emplearse así en la literatura antropológica traducida al castellano y significa «mitad». (*N. del T.*) <<

[649] MM a RB, 31 de julio de 1930, MM Papers, Caja S3, Archivo 7.
<<

[650] Dorsey, *Omaha Sociology*, p. 347. <<

[651] Sapir, «Why Cultural Anthropology Needs», p. 2. <<

[652] *Ibid.*, p. 3. <<

[653] *Ibid.*, p. 6. <<

[654] *Ibid.* <<

[655] Sapir, «Do We Need a “Superorganic”?». <<

[656] Véase Deloria, *Playing Indian*, capítulos 4 y 5. <<

[657] Bederman, *Manliness and Civilization*, p. 94. <<

[658] Hall, *Adolescence*, vol. 2, p. 650. <<

[659] Paris, *Children's Nature*, pp. 28-30. Véase también Van Slyck, *Manufactured Wilderness*, pp. 169-213. <<

[660] Hall, *Adolescence*, vol. 1, p. 206. <<

[661] Citado en Bederman, *Manliness and Civilization*, p. 105. <<

[662] Sargent, *Handbook of Summer Camps*, p. 38. <<

[663] Citado en Cotera, *Native Speakers*, p. 41. <<

[664] Los datos biográficos de la infancia de Deloria proceden de la historia de su vida que ella misma escribió para Mead. MM a ECD, 30 de enero de 1942, MM Papers, Caja I58, Archivo 10. <<

[665] ECD, «Indian Chief Helped a Build Kingdom», ECD Archive.
<<

[666] ECD, «The Study I Like Best; and Why» (6 de noviembre de 1902), *ibid*. <<

[667] Transcripción, All Saints School (1906-1910), ECD, *ibid*. <<

[668] Deloria, *Indians in Unexpected Places*, p. 23. <<

[669] Cotera, *Native Speakers*, p. 237, n. 13. <<

[670] ECD, «Indian Progress. A Pageant», 11 de noviembre de 1927, ECD Archive. <<

[671] FB a ECP, 20 de junio de 1927, ECP Papers [Caja sin numerar], Archivo 3. <<

[672] Cotera, *Native Speakers*, p. 46. <<

[673] Walker, *Sun Dance*, pp. 58-59. <<

[674] Deloria, «Sun Dance of the Oglala Sioux». <<

[675] ECD a FB, 11 de julio de 1932, FB Papers (digitalizado). <<

[676] ECD a RB, 3 de noviembre de 1935 [aunque figura 1925], RB Papers, Archivo 28.3. <<

[677] MM a ECD, 30 de enero de 1942, MM Papers, Caja C5, Archivo 13. <<

[678] Cotera, *Native Speakers*, p. 47. <<

[679] ECD, notas misceláneas, s. f., ECD Archive. <<

[680] Susan Gardner, «Introduction», en Deloria, *Waterlily*, p. VI. <<

[681] ECD a MM, 28 de enero de 1942, MM Papers, Caja C8, Archivo 11. <<

[682] Leeds-Hurwitz, *Rolling in Ditches*, p. 132. <<

[683] RB a Roland S. Morris, 27 de septiembre de 1943, RB Papers, Archivo 28.3. <<

[684] FB a «Whom It May Concern», 7 de julio de 1937, ECD Archive. <<

[685] MM a RB, 2 de septiembre de 1930, MM Papers, Caja S3, Archivo 7. <<

[686] ECD, notas misceláneas, s. f., ECD Archive. <<

[687] RB, «Special Report to the Council for Research in the Social Sciences», s. f. [probablemente 1934], Department of Anthropology Records, CU, Caja 1, Archivo «Research: CRSS, Project 35, Acculturation, 1930-1938». <<

[688] ECD a FB, «end of 1938», FB Papers (digitalizado). <<

[689] FB a ECD, 20 de julio de 1939, ECD Archive. <<

[690] FB y ECD, *Dakota Grammar*, p. VII. <<

[691] ECD a FB, 15 de julio de 1941, FB Papers (microfilm), Carrete 44. <<

[692] RB a MM, 25 de abril de 1933, MM Papers, Caja S5, Archivo 7.
<<

[693] ES a RB, 11 de mayo de 1926, MM Papers, Caja T4, Archivo «Benedict, Ruth. Correspondence. Sapir, Edward, 1922-1925»; MM, *Blackberry Winter*, p. 159. <<

[694] MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, MM Papers, Caja Q18, Archivo 4, f. 434. <<

[695] Banner, *Intertwined Lives*, p. 281. <<

[696] ES a RB, 29 de abril de 1929, MM Papers, Caja S15, Archivo 2.
<<

[697] ES, «Observations on Sex Problem», p. 529. <<

[698] MM, «Jealousy. Primitive and Civilised», en Schmalhausen y Calverton, *Woman's Coming of Age*, pp. 35-48; Banner, *Intertwined Lives*, pp. 280-281. <<

[699] FB, «Limitations of Comparative Method», p. 903. <<

[700] MM a RB, 4 de julio de 1931, MM Papers, Caja S3, Archivo 8. <<

[701] Sapir, «Franz Boas», p. 278. <<

[702] *Ibid.*, p. 279. <<

[703] Lynd y Lynd, *Middletown*, p. 5. <<

[704] MM a RB, 2 de diciembre de 1932, MM Papers, Caja S4, Archivo 1. <<

[705] Documentos fiscales de MM de 1933, MM Papers, Caja Q24, Archivo 12. <<

[706] Department of Anthropology Records, CU, Caja 2, Archivo «Administrative: Budget, 1931-1954»; RB Papers, Archivo 42.5. <<

[707] Banner, *Intertwined Lives*, p. 378. <<

[708] MM a RF, 6 de enero de 1928, MM Papers, Caja R4, Archivo 6.
<<

[709] MM a RB, 2 de diciembre de 1932, MM Papers, Caja S4, Archivo 1. <<

[710] Henrietta Schmerler a FB, 4 de julio de 1931, Department of Anthropology Records, CU, Caja 1, Archivo «Research: Fieldwork Expenditures. Schmerler (Henrietta) murder, correspondence, 4 de julio de 1931-18 de enero de 1932». <<

[711] MM a RB, 16 de enero de 1932, MM Papers, Caja S3, Archivo 8.
<<

[712] Mead, *Mountain Arapesh*, vol. 1, p. 11, n. 1. <<

[713] MM a RB, 16 de enero de 1932, MM Papers, Caja S3, Archivo 8.
<<

[714] MM a RB, 23 de abril de 1932, MM Papers, Caja S3, Archivo 9.
<<

[715] MM a RB, 25 de abril de 1932, *ibid*. <<

[716] *Ibid.* <<

[717] Mead, *Blackberry Winter*, pp. 205-206. <<

[718] Notas de campo de MM, MM Papers, Caja N101, Archivo 1. <<

[719] MM a RB, 9 de octubre de 1932, MM Papers, Caja S4, Archivo 1. <<

[720] MM a RB, 11 de octubre de 1932, *ibid*. <<

[721] MM, *Blackberry Winter*, p. 208. <<

[722] MM a RB, «Day After Christmas 1932», Caja S4, Archivo 1. <<

[723] GB a Martin Bateson, 4 de septiembre de 1921, MM Papers, Caja Q1, Archivo 2. <<

[724] Lipset, *Gregory Bateson*, pp. 70-92. <<

[725] MM, *Blackberry Winter*, p. 217. <<

[726] MM a RB, «Day After Christmas 1932», Caja S4, Archivo 1. <<

[727] *Ibid.* <<

[728] *Ibid.* <<

[729] Todo este relato sobre lo que ocurrió en Ambunti, el viaje río arriba y los orígenes del triángulo formado por Mead, Fortune y Bateson procede de MM a RB, 30 de diciembre de 1932, MM Papers, Caja S4, Archivo 1; Lipset, *Gregory Bateson*, pp. 135-138; Howard, *Margaret Mead*, pp. 154-166; Banner, *Intertwined Lives*, pp. 324-339; y MM, *Blackberry Winter*, pp. 208-222. <<

[730] MM a GB, 3 de noviembre de 1934, MM Papers, Caja R2, Archivo 7; Banner, *Intertwined Lives*, p. 324. <<

[731] La descripción de los tchambulis procede de Mead, *Sex and Temperament*, pp. 221-228. <<

[732] MM a RB, 9 de enero de 1933, MM Papers, Caja S4, Archivo 1.
<<

[733] MM a GB, s. f. («viernes»), de «Tsambuli», MM Papers, Caja R1, Archivo 6. <<

[734] *Ibid.* <<

[735] MM a GB, s. f. («domingo por la mañana»), MM Papers, Caja R1, Archivo 6. <<

[736] *Ibid.* <<

[737] MM a RB, 23 de febrero de 1933, MM Papers, Caja S4, Archivo 1. <<

[738] MM a RB, 14 de febrero de 1933, *ibid*. <<

[739] MM a RB, 29 de marzo de 1933, Caja R7, Archivo 13. <<

[740] Mead, *Blackberry Winter*, p. 216. <<

[741] MM a RB, 29 de marzo de 1933, MM Papers, Caja R7, Archivo 13. <<

[742] RF a LC, 9 de abril de 1933, MM Papers, Caja R4, Archivo 7. <<

[743] MM a RB, 16 de junio de 1933, MM Papers, Caja S4, Archivo 1; MM a GB, 12 de junio de 1934, MM Papers, Caja R2, Archivo 7. <<

[744] RF a MM, 12 de septiembre de 1933, MM Papers, Caja R4, Archivo 7. <<

[745] MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, MM Papers, Caja Q18, Archivo 5, f. 441. <<

[746] MM a RB, 16 de junio de 1933, MM Papers, Caja S4, Archivo 1.
<<

[747] *Ibid.* <<

[748] MM a RF, 10 de septiembre de 1933, MM Papers, Caja R4, Archivo 7. Mead diría más adelante que antes, cuando estaban en Tchambuli, Fortune la había tirado al suelo provocándole un aborto. MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, Caja Q18, Archivo 5, f. 441. <<

[749] RF a MM, 25 de junio de 1934, MM Papers, Caja R4, Archivo 11; RF a RB, s. f. («finales de octubre») [anotación a lápiz: 1934], Caja R5, Archivo 2. <<

[750] MM a RB, 26 de agosto de 1933, MM Papers, Caja S4, Archivo 1. <<

[751] *Ibid.* <<

[752] GB a «E. J»., 27 de febrero de 1936, Caja S1, Archivo 8. <<

[753] MM a GB, s. f. [anotación a lápiz: 2 de octubre de 1933], MM Papers, Caja R1, Archivo 6. <<

[754] MM a GB, s. f. [aparentemente septiembre de 1933; la segunda mitad de la carta está fechada el 28 de septiembre de 1933], *ibid.* <<

[755] RB a MM, 19 de julio de 1933, MM Papers, Caja S5, Archivo 7.
<<

[756] MM a RF, 29 de agosto de 1928, MM Papers, Caja R4, Archivo 6. <<

[757] RF a MM, 25 de junio de 1934, MM Papers, Caja R4, Archivo 11. <<

[758] Ann McLean, «In the Footprints of Reo Fortune», en Hays, *Ethnographic Presents*, p. 37. <<

[759] MM a GB, 1 de noviembre de 1933, MM Papers, Caja R1, Archivo 7. <<

[760] GB a MM (telegrama), 3 de septiembre de 1933, Caja R1, Archivo 6. <<

[761] Banner, *Intertwined Lives*, pp. 272-273. <<

[762] *Ibid.*, p. 315. <<

[763] GB, entrevista de Jane Howard, s. f., JH Papers, CU, Caja 38. <<

[764] RB, *Patterns of Culture*, p. 1. <<

[765] *Ibid.*, p. 24. <<

[766] *Ibid.*, p. 49. <<

[767] *Ibid.*, p. 228. <<

[768] *Ibid.*, p. 237. <<

[769] *Ibid.*, p. 278. <<

[770] MM a GB, 9 de octubre de 1933, MM Papers, R1, Archivo 6. <<

[771] Kroeber, «Review of Patterns of Culture», p. 689. <<

[772] «Review of Patterns of Culture», *The New York Times*, 21 de octubre de 1934. <<

[773] MM a GB, 12 de junio de 1934, MM Papers, Caja R2, Archivo 7. <<

[774] *Ibid.* <<

[775] MM a RB, 29 de marzo de 1933, MM Papers, Caja R7, Archivo 13. <<

[776] GB a RF, 22 de enero de 1935, MM Papers, Caja R2, Archivo 9.
<<

[777] *Ibid.* <<

[778] RF a MM, s. f. [anotación a lápiz: 1933], MM Papers, Caja R4, Archivo 8. <<

[779] MM a GB, 21 de diciembre de 1933, MM Papers, Caja R1, Archivo 7. <<

[780] *Ibid.* <<

[781] RF a MM, 19 de julio de 1935, MM Papers, Caja R5, Archivo 5.
<<

[782] Banner, *Intertwined Lives*, p. 405. <<

[783] MM, *Sex and Temperament*, p. XXXV. <<

[784] *Ibid.*, p. 298. <<

[785] Henry Lee Moon, «Big Old Lies», *The New Republic*, 11 de diciembre de 1935, p. 142. <<

[786] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 284. <<

[787] MM a GB, 18 de abril de, 1934, MM Papers, Caja R2, Archivo 5. <<

[788] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 286. <<

[789] *Ibid.* <<

[790] Hurston, *Dust Tracks*, p. 143. <<

[791] Citado en Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 288. <<

[792] ZNH a Melville Herskovits, 15 de abril de 1936, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 372. <<

[793] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 288. <<

[794] ZNH, *Tell My Horse*, p. 6. <<

[795] *Ibid*., p. 7. <<

[796] *Ibid.*, pp. 31-37. <<

[797] *Ibid*., pp. 39-56. <<

[798] Discurso en el pabellón de Haití, Feria Mundial de Chicago, 1893, texto disponible en http://faculty.webster.edu/corbetre/haiti/history/1844-1915/douglass.htm. <<

[799] ZNH, *Tell My Horse*, p. 71. <<

[800] *Ibid.*, p. 73. <<

[801] *Ibid.*, p. 135. <<

[802] *Ibid.*, p. 139. <<

[803] Herskovits, *Life in Haitian Valley*, p. 139. <<

[804] *Ibid.* <<

[805] Gershenhorn, *Melville Herskovits*, p. 84. <<

[806] Herskovits, *Life in Haitian Valley*, p. 268. <<

[807] Herskovits, «Problem, Method and Theory in Afroamerican Studies», *Afroamerica*, vol. 1 (1945), reeditado en Herskovits, *New World Negro*, p. 53. <<

[808] Herskovits, *Life in Haitian Valley*, p. 47. <<

[809] Herskovits, «Some Next Steps in the Study of Negro Folklore», *Journal of American Folklore*, vol. 56 (1943), reeditado en Herskovits, *New World Negro*, p. 174. <<

[810] Herskovits, *Life in Haitian Valley*, p. 12. <<

[811] *Ibid.*, p. 13. <<

[812] Renda, *Taking Haiti*, p. 213. <<

[813] Citado en Dubois, *Haiti*, p. 272. <<

[814] *Ibid*., capítulo 6; Ramsey, *Spirits and Law*, capítulo 3. <<

[815] Seabrook, *Magic Island*, pp. 12-13. <<

[816] ZNH, *Tell My Horse*, p. 134. <<

[817] Seabrook, *Magic Island*, p. 93. <<

[818] ZNH, *Tell My Horse*, p. 179. <<

[819] El relato de Hurston de su encuentro con Felix-Mentor se encuentra en *ibid*., pp. 179-181, 195-197. <<

[820] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, pp. 299-300. <<

[821] ZNH, *Tell My Horse*, p. 179. <<

[822] RB, «Magic», p. 39. <<

[823] ZNH, *Dust Tracks*, p. 232. <<

[824] ZNH, *Tell My Horse*, p. 219. <<

[825] ZNH, *Dust Tracks*, p. 175. <<

[826] ZNH a Henry Allen Moe, 26 de agosto de 1937, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 404. <<

[827] Melville y Frances Herskovits pasaron algo más de tres meses en Mirabelais. Herskovits, *Life in Haitian Valley*, p. 320. <<

[828] Howard, *Margaret Mead*, p. 71. <<

[829] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, pp. 300, 306. <<

[830] *Ibid.*, pp. 271-274, 286-287. <<

[831] ZNH, *Dust Tracks*, p. 205. <<

[832] ZNH, *Their Eyes*, p. 192. <<

[833] MM a GB, 12 de septiembre de 1933, MM Papers, Caja R1, Archivo 1. <<

[834] MM a GB, 21 de junio de 1935, MM Papers, Caja R2, Archivo 9. <<

[835] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 270. <<

[836] MM a GB, 7 de junio de 1935, MM Papers, Caja R2, Archivo 9.
<<

[837] Véase MM Papers, Caja R2, Archivo 8. <<

[838] MM a GB, 10 de mayo de 1935, MM Papers, Caja R2, Archivo 9. <<

[839] MM a GB, 27 de junio de 1934, MM Papers, Caja R2, Archivo 7. <<

[840] MM a GB, 3 de septiembre de 1935, MM Papers, Caja R2, Archivo 9. <<

[841] MM a GB, 17 de octubre de 1935, *ibid*. <<

[842] GB a MM, 14 de diciembre de 1935, *ibid.* <<

[843] Citado en Lipset, *Gregory Bateson*, p. 151. <<

[844] MM, *Blackberry Winter*, p. 234. <<

[845] *Ibid*., p. 224. <<

[846] MM, borrador manuscrito de *Blackberry Winter*, Caja I204, Archivo 4. <<

[847] MM a Eleanor Pelham Kortheuer, 21 de mayo de 1938, MM Papers, Caja Q12, Archivo 9. <<

[848] MM a Eleanor Pelham Kortheuer, 16 de diciembre de 1936, *ibid*. <<

[849] MM a Kortheuer, 21 de mayo de 1938, *ibid*. <<

[850] ZNH a Edwin Osgood Grover, 12 de octubre de 1939, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 422. <<

[851] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 326. <<

[852] Citado en Stewart, *New Negro*, p. 748. <<

[853] ZNH a James Weldon Johnson, febrero de 1938, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 413. <<

[854] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 336. <<

[855] ZNH, «Ritualistic Expression from the Lips of Communicants of the Seventh Day Church of God, Beaufort, South Carolina» (1940), MM Papers, Caja C5, Archivo 13. <<

[856] MM a ZNH, 29 de mayo de 1940, *ibid*. <<

[857] Hughes, *Big Sea*, p. 332. <<

[858] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, pp. 345-346. <<

[859] ZNH, *Dust Tracks*, p. 231. <<

[860] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 349. <<

[861] RB a RF, 8 de junio de 1936, MM Papers, Caja R5, Archivo 8. <<

[862] *Ibid.* <<

[863] Goldfrank, *Notes on Undirected Life*, p. 110. Para más información sobre la relación de Benedict con Linton y sobre la sucesión de Boas, véase Young, *Ruth Benedict*, pp. 47-51. <<

[864] Ralph Linton a FB, 24 de febrero de 1942, FB Papers (microfilm), Carrete 44. <<

[865] FB a ECP, 5 de enero de 1940, ECP Papers, Caja 1. <<

[866] Véase Department of Anthropology Records, CU, Caja 2, Archivo «Administrative: Executive Officers and Chairman. Benedict, Ruth: re. Franz Boas Support Fund, 1936-1938». <<

[867] FB a ECP, 3 de septiembre de 1936, ECP Papers, Caja 1. <<

[868] Herskovits, *Franz Boas*, p. 117. <<

[869] «Dr. Boas on the Blacklist», *The New York Times*, 6 de mayo de 1933. <<

[870] MM a GB, 14 de noviembre de 1933, MM Papers, Caja R1, Archivo 7. <<

[871] FB, «On Democracy and Freedom». <<

[872] Gordon, *Second Coming of KKK*, p. 73. <<

[873] Hitler, *Mein Kampf*, p. 286. <<

[874] Whitman, *Hitler's American Model*, p. 114. <<

[875] Kühl, *Nazi Connection*, p. 86. <<

[876] Citado en Whitman, *Hitler's American Model*, p. 122. <<

[877] Citado en Kühl, *Nazi Connection*, p. 37. <<

[878] *Ibid.*, p. 36. <<

[879] *Ibid.*, pp. 41-42. <<

[880] MM a GB, 12 de junio de 1935, MM Papers, Caja R1, Archivo 9. <<

[881] Frederick Osborn, «The Application of Measures of Quality», en *Congrès international de la population*, vol. 8, pp. 121-122. <<

[882] FB, «Heredity and Environment», *ibid.*, vol. 8, p. 91. <<

[883] *Ibid*., vol. 8, p. 92. <<

[884] FB a RB, 20 de diciembre de 1939, RB Papers, Archivo 114.4. <<

[885] «Freedom of Mind in Schools Urged», *Baltimore Sun*, 22 de agosto de 1939. <<

[886] «The Race Question», *The New York Times*, 5 de julio de 1936.
<<

[887] Caffrey, *Ruth Benedict*, p. 286. <<

[888] RB, «Edward Sapir», p. 465. <<

[889] MM, entrevista de Jean Houston, 1975, transcripción, MM Papers, Caja Q18, Archivo 4, f. 429. <<

[890] MM a RB, 28 de agosto de 1926, MM Papers, Caja S3, Archivo 4. <<

[891] Agenda de MM de 1939, MM Papers, Caja Q8, Archivo 4. <<

[892] MM a Caroline Beatrice Bateson, 15 de marzo de 1939, MM Papers, Caja R1, Archivo 1. <<

[893] Agenda de MM de 1939, MM Papers, Caja Q8, Archivo 4. <<

[894] MM a Caroline Beatrice Bateson, 27 de febrero de 1940, MM Papers, Caja R1, Archivo 1. <<

[895] RB, *Race. Science and Politics*, p. 147. <<

[896] Banner, *Intertwined Lives*, p. 416. <<

[897] Mandler, *Return from Natives*, p. 65. <<

[898] *Ibid.*, pp. 80-84. <<

[899] MM, *Blackberry Winter*, p. 271. <<

[900] Leon J. Fish a FB, 5 de febrero de 1942, FB Papers (microfilm), Carrete 44. <<

[901] FB a Fish, 19 de febrero de 1942, *ibid*. <<

[902] «11 Allies Condemn Nazi War on Jews», *The New York Times*, 18 de diciembre de 1942. <<

[903] Rivet, «Franz Boas». Rivet lo contaría de un modo ligeramente distinto unos años más tarde (Rivet, «Tribute a Franz Boas»), en 1958, pero la versión escrita en 1943, poco después de los hechos, probablemente sea más exacta. Mead fue quien hizo el relato más dramático, según el cual Boas comenzó a exponer una nueva teoría sobre las razas justo antes de morir. No parece haber prueba alguna de ello, y ninguna otra persona confirmó este relato. Véase Goldfrank, *Notes on Undirected Life*, p. 121. <<

[904] Loyer, *Lévi-Strauss*, p. 316. <<

[905] Boas nunca había oído hablar de Lévi-Strauss cuando alguien le pidió una carta de recomendación para él en otoño de 1940. Se conocieron cuando los presentó Benedict durante el verano de 1941. FB a Alvin Johnson, 21 de octubre de 1940, FB Papers (microfilm), Carrete 43; Claude Lévi-Strauss a FB, 26 de agosto de 1941, FB Papers (microfilm), Carrete 44. <<

[906] RB, «Franz Boas», *The Nation*, 2 de enero de 1943, p. 15. <<

[907] RB a J. M. Willis, 27 de septiembre de 1943, RB Papers, Archivo 114.10.00. <<

[908] Véanse las escalas de salarios en RB Papers, Archivo 42.5. <<

[909] Kluckhohn, *Ralph Linton*, p. 244. <<

[910] Citado en Banner, *Intertwined Lives*, p. 379. <<

[911] *Ibid.* <<

[912] RB y Weltfish, «The Races of Mankind», en RB, *Race. Science and Politics*, p. 174. <<

[913] Fred Hastings a RB, 4 de marzo de 1944, RB Papers, Archivo 12.3. <<

[914] Organización que apoya de distintas maneras a los militares estadounidenses en todo el mundo. (*N. del T.*) <<

[915] Violet Edwards, «Note on The Races of Mankind», en RB, *Race. Science and Politics*, pp. 167-168; Mandler, *Return from Natives*, p. 77. <<

[916] Price, *Threatening Anthropology*, p. 111. <<

[917] Violet Edwards, «Note on The Races of Mankind», en RB, *Race. Science and Politics*, p. 168; Mandler, *Return from Natives*, p. 77. <<

[918] «A Citizen of Mississippi» a RB, 7 de marzo de 1944, RB Papers, Archivo 12.3. <<

[919] MM, «The Years as Boas' Left Hand», en *AAW*, pp. 252-253. <<

[920] Mandler, *Return from Natives*, p. 66. <<

[921] Doob, «Utilization of Social Scientists», p. 655. <<

[922] Véase Kent, «Appendix», que ofrece una lista de fuentes creada a partir de los documentos privados de Benedict. <<

[923] Citado en Dower, *War Without Mercy*, p. 78. <<

[924] «How a Tell Japs from the Chinese», *Life*, 22 de diciembre de 1941, pp. 81-82. <<

[925] Citado en Dower, *War Without Mercy*, p. 85. <<

[926] Mandler, *Return from Natives*, pp. 163-169. <<

[927] Hayashi, *Democratizing Enemy*, p. 92. <<

[928] Departamento de Guerra de Estados Unidos, *Final Report*, p. 34. <<

[929] Citado en Daniels, *Prisoners Without Trial*, p. 38. <<

[930] Citado en *ibid*., p. 37. <<

[931] Seltzer y Anderson, «After Pearl Harbor»; Steven A. Holmes, «Report Says Census Bureau Helped Relocate Japanese», *The New York Times*, 17 de marzo de 2000. <<

[932] Departamento de Guerra de Estados Unidos, *Final Report*, p. 362. <<

[933] Citado en Suzuki, «Overlooked Aspects», pp. 230-231, n. 25. <<

[934] «Santa Anita», *Densho Encyclopedia*, encyclopedia.densho.org/Santa_Anita_%28detention_facility%29/. <<

[935] Hayashi, *Democratizing Enemy*, p. 57. <<

[936] Los documentos relativos a los detenidos como Hashima están disponibles en http://ancestry.com («Final Accountability Rosters of Evacuees at Relocation Centers, 1942-1946: Colorado River, November 1945»), así como en los documentos de la Autoridad de Reubicación de Guerra que se encuentran en los Archivos Nacionales y Administración de Documentos de Estados Unidos. <<

[937] Véase Starn, «Engineering Internment». <<

[938] Departamento de Guerra de Estados Unidos, *Final Report*, p. 505. <<

[939] Citado en Spicer, «Use of Social Scientists», p. 20. <<

[940] Suzuki, «Ruth Benedict, Robert Hashima», p. 58. <<

[941] Suzuki, «Overlooked Aspects», p. 219. Sobre el papel de Hashima, véanse también C. Douglas Lummis, «Ruth Benedict's Obituary for Japanese Culture», en Janiewski y Banner, *Reading Benedict/Reading Mead*, pp. 126-140; y las notas que tomó Benedict tras su entrevista con Hashima en RB Papers, Archivo 105.8. <<

[942] Citado en Suzuki, «Overlooked Aspects», p. 225. <<

[943] Nanko Fukui, «The *Lady* and the Chrysanthemum. Ruth Benedict and the Origins of *The Chrysanthemum and the Sword*», en Janiewski y Banner, *Reading Benedict/Reading Mead*, p. 123. <<

[944] RB a MM, 25 de julio de 1946, MM Papers, Caja Q11, Archivo 6. <<

[945] *Ibid.* <<

[946] RB, *Chrysanthemum and Sword*, p. 1. <<

[947] *Ibid.*, p. 10. <<

[948] *Ibid.*, p. 12. <<

[949] *Ibid.*, p. 13. <<

[950] *Ibid.*, p. 16. <<

[951] *Ibid*., p. 43. <<

[952] Mandler, *Return from Natives*, pp. 168-169; Price, *Anthropological Intelligence*, pp. 171-199. <<

[953] RB, *Chrysanthemum and Sword*, p. VI. <<

[954] Separata de *Book of the Month Club News*, diciembre de 1946, en RB Papers, Archivo 50.2. <<

[955] Citado en Caffrey, *Ruth Benedict*, p. 326. <<

[956] Bennett y Nagai, «Japanese Critique», p. 404. <<

[957] RB al capitán Donald V. McGranahan, 12 de septiembre de 1945, RB Papers, Archivo 13.7; Mandler, *Return from Natives*, p. 169. Más de un año después del final de la guerra, en diciembre de 1946, Benedict fue invitada por el cuartel general de MacArthur a viajar a Japón para encargarse de una tarea de entre dos y tres meses de duración. Su respuesta no figura entre sus documentos personales. Véase D. Donald Klous a RB, 26 de diciembre de 1946, RB Papers, Archivo 13.10. <<

[958] RB a MM, 20 de septiembre de 1945, MM Papers, Caja Q11, Archivo 6. <<

[959] ZNH a RB, 19 de junio de 1945, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 523. <<

[960] Citado en Hemenway, *Zora Neale Hurston*, p. 301. <<

[961] Hurston, «Crazy for This Democracy», pp. 45-46. <<

[962] Hurston, *Dust Tracks*, p. 261. <<

[963] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, p. 297. <<

[964] *Ibid.* <<

[965] Lowie, «American Contributions», p. 327. <<

[966] Bateson, *With Daughter's Eye*, p. 49. <<

[967] Banner, *Intertwined Lives*, p. 433; Lipset, *Gregory Bateson*, pp. 175-176. <<

[968] Citado en Michael Kernan, «Ringing the Tocsin», *The New York Times*, 1 de abril de 1976. <<

[969] Véanse las notas en MM Papers, Caja R3, Archivo 9. <<

[970] Véase RB Papers, Archivo 39.8. <<

[971] Howard, *Margaret Mead*, p. 281. <<

[972] Margery Freeman a MM, 18 de septiembre de 1948, RB Papers, Archivo 117.2. <<

[973] ECD a MM, s. f. [finales de 1948], MM Papers, Caja I58, Archivo 10. <<

[974] ECD a MM, 28 de diciembre de 1958, MM Papers, Caja C41, Archivo 7. <<

[975] ZNH a Jane Belo, 1 de octubre de 1944, en Kaplan, *Zora Neale Hurston*, p. 507. <<

[976] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, pp. 387-390. <<

[977] *Ibid*., pp. 396-397. <<

[978] Walker, «In Search of Hurston», p. 74. <<

[979] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, pp. 426-431. <<

[980] Hemenway, *Zora Neale Hurston*, p. 348. <<

[981] Véase MM Papers, Caja K57, Archivo 9. <<

[982] Boyd, *Wrapped in Rainbows*, p. 436. <<

[983] Alan Lomax a Solon Kimball, 15 de febrero de 1978, MM Papers, Caja K57, Archivo 9. <<

[984] Tabla de historias de amor e influencias de MM, MM Papers, Caja S11, Archivo 1. <<

[985] Bateson, *With Daughter's Eye*, p. 130. <<

[986] Molloy, *Creating Usable Culture*, p. 14. <<

[987] Price, *Threatening Anthropology*, p. 255. <<

[988] Lenora De Lusia a MM, 20 de febrero de 1958, MM Papers, Caja C38, Archivo 4. <<

[989] MM a De Lusia, 28 de febrero de 1958, *ibid*. <<

[990] Sargeant, «It's All Anthropology», p. 32. <<

[991] Friedan, *Feminine Mystique*, p. 122. <<

[992] Howard, *Margaret Mead*, pp. 363-364. <<

[993] Sargeant, «It's All Anthropology», p. 31. <<

[994] MM, *Blackberry Winter*, p. 289. <<

[995] Bloom, *Closing of American Mind*, p. 25. <<

[996] *Ibid.*, p. 33. <<

[997] *Ibid.*, p. 36. <<

[998] Clifford Geertz, «Anti-Anti-Relativism», en Geertz, *Available Light*, p. 65. <<

[999] Boas, *Anthropology and Modern Life*, p. 227. <<

[1000] ZNH, *Dust Tracks*, p. 264. <<